REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 15, 7, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE

T 7941

TOMUL 15 1968

DIN SUMAR

CAMUS, ÎNTRE MIT ŞI ISTORIE — GEORGETA HORODNICA

MUTAŢIILE – MECANISME ŞI IMPLICAŢII DIALECTICE ALE MUTAGENEZEI LA MICROORGANISME — R. KLEIN, A. FENYVES

FILOZOFIE ŞI ŞTIINŢĂ. – LUCRĂRILE SESIUNII ŞTIINŢIFICE A INSTITUTULUI DE FILOZOFIE

ELEMENTE VIABILE ÎN FILOZOFIA LUI KANT (II) (text inedit) — MIRCEA FLORIAN

CONSIDERAŢII PRIVIND FACTORII CARE GENEREAZĂ CREŞTEREA ROLULUI CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI ŞI CARACTERUL ACESTORA — PAUL RADOVAN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; DAN BĂDĂRĂU, prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU; EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7941

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 7 1968

UCL 2014

2022

SUMAR

DEZBATERI ȘTIINȚIFICE Pag.

● Filozofie și știință. Lucrările sesiunii științifice a Institutului de filozofie

Comunicări: NICOLAE S. DUMITRU, STELIAN POPESCU, UROȘ TOMIN, HENRI WALD 769

Discuții: ION BANU, CLARA DAN, MIHAIL PIȘCOCI, ADRIAN RĂDULESCU, GABRIEL LIICEANU, H. CULEA, NICULAE BELLU, N. GOGONEAȚĂ, VASILE VETIȘANU, ION PASCADI, LIUBOMIRA MIROȘ, AL. POSESCU, RADU PANTAZI, MARCEL BREAZU 784

STUDII ȘI ARTICOLE

● GEORGETA HORODINCĂ, Camus, între mit și istorie 805

● R. KLEIN, A. FENYVES, Mutațiile — mecanisme și implicații dialectice ale mutagenezei la microorganisme 811

● PAUL RADOVAN, Considerații privind factorii care generează creșterea rolului conducător al partidului și caracterul acestora 825

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

● MIRCEA FLORIAN, Elemente viabile în filozofia lui Kant (II) (text inedit) 835

DISCUȚII

● VICTOR ERNEST MAȘEK, Viitorul artei sau posibil și ne-posibil în dezvoltarea limbajurilor artistice 845

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

● SANDA OROVEANU, Mesajul operei lui Saint-Exupéry 855

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

● O lucrare monografică despre statul socialist (*Al. Tănase*); Sociologia rurală în fața „sfîrșitului" țărănimii (*Mihail Cernea*) 865

NOTE

● Cu privire la o recenzie (*Gh. Enescu*) 875

Rev. filoz., 15, 7, p. 765–876. București, 1968

10079 V

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 15 № 7 1968

СОДЕРЖАНИЕ

НАУЧНЫЕ ДИСКУССИИ

Стр.

● Философия и наука. Работа научной сессии Института философии
Сообщения: НИКОЛАЕ С. ДУМИТРУ, СТЕЛИАН ПОПЕСКУ, УРОШ ТОМИН, ГЕНРИ ВАЛЬД 769

Дискуссии: ИОН БАНУ, КЛАРА ДАН, МИХАИЛ ПИШКОЧ, АДРИАН РЭДУЛЕСКУ, ГАБРИЕЛ ЛИЙЧАНУ, Х. КУЛЯ, НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Н. ГОГОНЯЦЭ, ВАСИЛЕ ВЕТИШАНУ, ИОН ПАСКАДИ, ЛЮБОМИРА МИРОШ, АЛ. ПОСЕСКУ, РАДУ ПАНТАЗИ, МАРЧЕЛ БРЯЗУ. . . . 784

СТАТЬИ

● ДЖОРДЖЕТА ХОРОДИНКЭ, Камю, между мифом и историей. 805
● Р. КЛЕЙН, А. ФЕНИВЕС, Мутации — механизмы и диалектические последствия мутагенеза у микроорганизмов 811
● ПАУЛ РАДОВАН, Соображения в связи с факторами, вызывающими усиление руководящей роли партии, и их характером 825

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● МИРЧА ФЛОРИАН, Живучие элементы в философии Канта (II) (неопубликованный текст) 835

ДИСКУССИИ

● ВИКТОР ЭРНЕСТ МАШЕК, Будущее искусства, или возможное и невозможное в развитии художественных выразительных средств 845

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● САНДА ОРОВЯНУ, Идейный смысл творчества Сен-Экзюпери 855

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Монографическая работа о социалистическом государстве (*Ал. Тэнасе*); Сельская социология перед ,,концом'' крестьянства (*Михаил Черня*) . . 865

ЗАМЕТКИ

● Относительно одной рецензии (*Г. Энеску*) 875

Rev. filoz., 15, 7, p. 765–876, București, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 15 — N° 7 — 1968

SOMMAIRE

Page

DÉBATS SCIENTIFIQUES

● Philosophie et science. Les travaux de la session scientifique de l'Institut de Philosophie

Communications : NICOLAE S. DUMITRU, ST. POPESCU, UROȘ TOMIN, HENRI WALD 769

● *Discussions :* ION BANU, CLARA DAN, MIHAIL PIȘCOCI, ADRIAN RĂDULESCU, GABRIEL LIICEANU, H. CULEA, NICULAE BELLU, N. GOGONEAȚĂ, VASILE VETIȘANU, ION PASCADI, LIUBOMIRA MIROȘ, AL. POSESCU, RADU PANTAZI, MARCEL BREAZU 784

ÉTUDES ET ARTICLES

● GEORGETA HORODINCĂ, Camus, entre le mythe et l'histoire 805

● R. KLEIN, A. FENNYVES, Les mutations—mécanismes et implications dialectiques de la mutagenèse chez les micro-organismes 811

● PAUL RADOVAN, Considérations sur les facteurs qui gouvernent l'augmentation de l'importance du rôle dirigeant du Parti et leur caractère 825

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● MIRCEA FLORIAN, Les éléments viables dans la philosophie de Kant (II) (texte inédit) 835

DISCUSSIONS

● VICTOR ERNEST MAȘEK, L'avenir de l'art ou possible et non possible dans le développement des langages artistiques 845

NOTES PHILOSOPHIQUES

● SANDA OROVEANU, Le message de l'œuvre de Saint-Exupéry 855

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Un ouvrage monographique sur l'Etat socialiste (*Al. Tănase*) ; La sociologie rurale devant «la fin» de la paysannerie (*Mihail Cernea*) 865

NOTES

● A propos d'un compte rendu (*Gh. Enescu*) 875

Rev. filoz., 15, 7, p. 765–876, Bucureşti, 1968

DEZBATERI ŞTIINŢIFICE

FILOZOFIE ŞI ŞTIINŢĂ

În zilele de 18 şi 19 aprilie a. c., a avut loc la Institutul de filozofie o sesiune consacrată raportului dintre *filozofie şi ştiinţă*.

Publicăm comunicările prezentate în sesiune, precum şi textul rezumat al discuţiilor.

Informăm, cu acest prilej, pe toţi cei interesaţi, că Redacţia consideră discuţia deschisă şi îşi invită colaboratorii să participe la continuarea ei.

Totodată menţionăm că în numerele viitoare ale revistei vor fi iniţiate noi dezbateri asupra unor probleme actuale ale cercetării filozofice în ţara noastră. Solicităm propuneri şi sugestii din partea cititorilor şi colaboratorilor revistei, precum şi o participare cît mai largă la aceste dezbateri.

COMUNICĂRI

Nicolae S. DUMITRU. Definirea specificului filozofiei presupune atît elucidarea *funcţiei* ei în raport cu *dinamica praxis*-ului (şi deci şi a ansamblului conştiinţei sociale), cît şi a *obiectului* şi *caracteristicilor* filozofiei ca *formă specifică* a conştiinţei sociale şi ca *disciplină teoretică*. Este deci vorba de un sistem unitar de concepte, care trebuie să fie demonstrat în unitatea sa structurală.

Consider că punctul iniţial al demonstraţiei îl reprezintă elucidarea *funcţiei* filozofiei, a necesităţii practice-teoretice fundamentale pe care ea o satisface, funcţie care trebuie să fie în concordanţă cu concluziile studiului istoriei filozofiei. Definirea funcţiei filozofice trebuie să conţină cheia explicării antinomiei dintre schimbarea continuă a formelor concrete ale problematicii filozofice, a legăturilor variate ale filozofiei cu diverse ştiinţe speciale (naturale şi sociale) şi domenii ale conştiinţei sociale, pe de o parte, şi permanenţele problematicii filozofice, a marilor întrebări şi răspunsuri specifice filozofiei, pe de altă parte. Tocmai de la această antinomie pornesc numeroasele dificultăţi în definirea contemporană a specificului filozofiei[1].

[1] Printre altele s-a ajuns la ideea că filozofia are meritul de a interveni doar atunci cînd anumite ştiinţe speciale nu s-au format încă, iar odată acestea constituite, filozofia devine o construcţie teoretică inutilă. În acest context se foloseşte şi cunoscuta teză a lui Engels a reducerii, în viitor, a filozofiei la teoria cunoaşterii.

În discuţiile din ultimii ani în jurul obiectului şi specificului filozofiei s-au subliniat principiile care trebuie să stea la baza tratării marxiste a filozofiei: legătura cu praxis-ul, cu dezvoltarea ştiinţelor; aşezarea omului în centrul obiectului filozofiei. Toată dificultatea constă în a transforma asemenea principii din teze teoretice în *structuri logice*, care integrează funcţia, obiectul şi caracteristicile disciplinare ale filozofiei. Totodată, trebuie să găsim asemenea soluţii şi explicaţii în care definirea filozofiei în general şi a celei marxiste în special să se realizeze în cadrul aceluiaşi sistem de referinţă.

Adeseori se arată că filozofia, fiind legată de o practică în transformare, ar fi legată „cu toate ştiinţele", cu „toate manifestările spiritului uman". O asemenea legătură polivalentă şi egală a filozofiei cu tot şi cu toate, în primul rînd nu reprezintă un moment iniţial şi definitoriu pentru natura filozofiei, ci caracterizează stadiul evoluat al diverselor curente, iar în al doilea rînd nu ne dezvăluie funcţia filozofiei. Un asemenea mod de definire a specificului filozofiei *estompează mecanismul genezei* fiecărui curent şi al legăturii sale cu praxis-ul. Plătim şi aci tribut faptului că în literatura marxistă actuală lipseşte tratarea categorială riguroasă şi amplă a praxis-ului şi sub raport ontologic-sociologic.

1. **Integralitatea şi autoreglarea praxis-ului.** Ca forma cea mai completă a interacţiunii sociale, praxis-ul are următorii indici: 1) caracterul *integral-colectiv*, de masă, al activităţii, mediată de sistemul mijloacelor de producţie şi al mijloacelor de comunicaţie dintre oameni; 2) *diversitatea activităţii* în funcţie de cerinţele şi posibilităţile cuprinse în sistemul mijloacelor amintite, de acţiunea asupra naturii şi de menţinerea integralităţii sistemului social, variatele activităţi fiind astfel standardizate şi reprezentînd diverse laturi ale relaţiei istorice-transformatoare obiect-subiect; 3) fiecare latură a praxis-ului reprezintă *unitatea dintre activitatea practică şi teoretică*, dintre sistemul de acţiuni-deprinderi şi cunoştinţe, simboluri care privesc atît zona naturii, devenită obiectul sistemului social, cît şi dispozitivul social-uman; 4) diversele activităţi sociale sînt laturi ale praxis-ului în măsura în care reuşesc să se racordeze, conecteze într-un sistem dinamic unitar, finalizat spre rezolvarea anumitor probleme obiective, diverse în spaţiu şi timp, de care depinde existenţa şi funcţionarea sistemului social dat; deci *integralitatea praxis-ului presupune autoreglarea sa*; 5) forma de activitate fundamentală a praxis-ului fiind însă cea productiv-transformatoare, din însăşi esenţa ei rezultă necesitatea schimbării periodice, mai mult sau mai puţin radicale, a vechii structuri, a tuturor componentelor şi activităţilor date. În acest sens, autoreglarea social-istorică înseamnă *restructurarea conţinutului tuturor formelor de activitate şi a direcţiilor de dezvoltare a praxis-ului după parametrii elaboraţi de formele şi direcţiile cele mai avansate.*

Organismele sociale care, din diverse cauze, nu se pot autoregla în acest sens, realizează o formă de integralitate necorespunzătoare şi de aceea sau dispar, sau se anchilozează. Fără înţelegerea acestui aspect al autoreglării sociale nu se poate defini funcţia filozofiei.

Analiza genezei şi dezvoltării etapelor evoluate, moderne, ale praxis-ului ne arată că fiecare etapă *iniţial* nu este nouă şi revoluţionară

simultan pe toate direcțiile. Structura obiectivă a praxis-ului ne impune să ținem seama că trecerea de la o „orbită" la alta *este realizată în primul rînd de o anumită direcție nouă, de o activitate socială inovatoare, care* (în limbaj filozofic) *instaurează cel mai nou și mai complex tip de relație obiect-subiect,* realizat în legătură cu anumite procese materiale și spirituale. Prin ele se realizează un nou tip de interacțiune, un nou sistem de raporturi sociale constante, o nouă „formulă"[2]. Această interacțiune „decupează" (socializează) din conexiunea universală noi sisteme de legături, pe care celelalte direcții ale praxis-ului nu le înregistrează inițial. Tocmai prin soluțiile create de către „avanposturile" praxis-ului se restructurează ansamblul. Dar în ce mod sînt ele asimilate de ansamblu?

Direcțiile avanpost ale praxis-ului impun și generează anumite „științe revoluționare", inovatoare. De pildă, în secolele XV—XVIII, primele revoluții tehnice-științifice impun constituirea unor științe ca mecanica, astronomia și matematica. Ceea ce se subliniază mai puțin este faptul că *însăși constituirea acestor științe se realizează în legătură organică cu dezvoltarea filozofiei moderne.*

2. **Avanposturile praxis-ului — „științe revoluționare" — filozofie — conștiință socială — ansamblul practicii.** Așadar, nu numai filozofia a avut nevoie de științele inovatoare, ci și cristalizarea lor conceptuală și metodologică ar fi fost imposibilă fără intervenția filozofiei. Aceasta participă nemijlocit la apariția științelor revoluționare (și este prima care le semnalează și le deschide calea) nu din „șomaj", ci datorită naturii ei specifice. La aceste științe, apărute pe „direcția avanpost" a practicii sociale, au participat și filozofii — de la Galilei, Bacon, Descartes, la Newton, Leibniz și Kant. Aceste științe au creat un sistem de concepte specifice noului tip de interacțiune practică obiect-subiect tocmai cu ajutorul filozofiei.

Dar rolul filozofiei nu se reduce la acest aspect. Filozofia înregistrează soluțiile noi, noile structuri de relație obiect-subiect descoperite, create pe direcțiile inovatoare, relevate de „științele revoluționare"; toate aceste elemente sînt purificate, eliberate de forma specific-concretă și de expresiile particulare în care au apărut în disciplinele respective, sînt ridicate la un grad înalt de generalizare: se elaborează astfel un nou tip de determinism. În afară de aceasta, filozofia impune întregii conștiințe sociale, în centrul ei, noile direcții, sensuri majore de activitate, deci o nouă problematică abordată adecvat de către fiecare formă a conștiinței sociale și de către științele particulare. Astfel se cristalizează și se impune ansamblului conștiinței sociale sistemul de concepte care reflectă noul nivel de interacțiune socială obiect-subiect, propriu stadiului respectiv al praxis-ului; se realizează restructurarea ansamblului relațiilor sociale și a activității umane.

De pildă, tocmai prin filozofia modernă (secolele XVI—XVIII) s-au impus în centrul conștiinței sociale atît o nouă problematică, atît

[2] Problema structurii creatoare a praxis-ului am abordat-o pe un fond teoretic mai larg în culegerea de studii *Determinism și cunoaștere* (1967), p. 173—184.

conceptele determinismului natural cu toate problemele implicate de acest stadiu al dezvoltării științelor speciale, cît și noile trăsături ale *subiectului cunoașterii*, create la acest nivel al praxis-ului (adică problemele de gnoseologie, logică, epistemologie). Și este semnificativ că însăși *problematica omului* a fost elaborată numai prin prisma și în limitele acestor cuceriri ale gîndirii abstracte. „Filozofia naturii", creată în epoca de glorie a filozofiei premarxiste, participînd la constituirea științelor inovatoare, creînd determinismul natural, a avut principalul rol în asimilarea acestuia de către celelalte discipline [3], deși nu fiecare „transpirase" pentru aceste soluții. La fel s-a petrecut cu diversele forme ale conștiinței sociale. (Însăși religia a suferit în urma revoluției realizate de „științele avanpost" și de filozofie și a trebuit să cedeze din influența ei: s-a ajuns la teoria dublului adevăr — zona credinței și zona cunoștinței.)

Deci raportul dintre practică și filozofie este *mediat* în primul rînd de „științele revoluționare". Restructurarea ansamblului conștiinței sociale nu se realizează frontal și simultan. Filozofia este tocmai *acea disciplină teoretică care îndeplinește această funcție*. Nu există practică socială fără conștiința socială, care prin diversele ei forme și ramuri să regleze ansamblul activității umane. Întrucît fiecare domeniu și ramură a conștiinței sociale (dreptul, morala, științele speciale etc.) nu aveau un anumit „capitol" specializat, care să se ocupe de conectarea și autoreglarea amintită, atunci, în procesul istoric de diversificare și specializare a conștiinței sociale, a fost inevitabilă detașarea filozofiei, menită să îndeplinească astfel *rolul autoreglării ansamblului conștiinței sociale după cei mai avansați parametri ai praxis-ului*.

În lumina celor expuse se poate conchide că funcția specifică a filozofiei constă în: a) participarea activă la *cristalizarea „științelor revoluționare"* (generate de direcțiile „avanpost" ale praxis-ului) și b) *autoreglarea conștiinței sociale* în primul rînd prin sistemul de concepte „extrase" din contactul filozofiei cu științele amintite (sistem în care sînt fixate cele mai avansate și deci complexe aspecte ale raportului obiect-subiect).

3. **Revoluția marxistă în filozofie. Specificul filozofiei.** Încă prima etapă a genezei științei moderne a evidențiat funcția filozofiei descrisă mai sus. Pentru prima oară, începînd cu secolul al XVI-lea, omenirea revoluționează și ia în stăpînire *primul element* fundamental al sistemului social: *forțele de producție*. Asmus, în *Marx și istorismul burghez*", subliniază că încă G. Bruno, Bacon, Descartes și Spinoza au înțeles rolul activ al științei și filozofiei de a transforma lumea, de a o stăpîni prin invenții tehnice, dar au văzut acest rol numai prin prisma determinismului natural.

În secolul al XIX-lea are loc o cotitură radicală, apare o altă „direcție avanpost", se ridică cealaltă mare problemă a dezvoltării și stăpînirii de către oameni a sistemului social: progresul istoric devine imposibil fără ca societatea să stăpînească *a doua componentă* a acestui sistem — *relațiile economice* — „codul" sistemului social, aflat la stadiul industriei moderne. Subliniem acest lucru pentru că numai în acest

[3] Să ne gîndim doar la influența mecanicii asupra fiziologiei în opera lui Harwey; determinismul mecanicist devenise forma curentă a gîndirii științifice.

context se dezvăluie sensul logic în care marxismul marchează o revoluție în filozofie! Marxismul, prin această nouă verigă a participării sociale, ia parte nemijlocit la constituirea noilor *științe* revoluționare: economia politică și sociologia politică. Este deci fals că filozofia vine ca o „rudă săracă" să participe și ea, din lipsă de altă ocupație, la procesul cristalizării noilor științe solicitate de praxis. Ca și în cazul științelor naturii amintite, este evident că *și aceste științe sociale nu s-ar fi putut constitui ca științe inovatoare, revoluționare fără filozofia marxistă.* Dacă realizarea principalelor potențe ale filozofiei anterioare moderne a durat trei secole, *la fel trebuie să privim în perspectiva istoriei și evoluția filozofiei marxiste.* Noi sîntem încă la „începutul" acestei perioade, și de aici decurg multe consecințe. De îndată ce filozofia marxistă a rezolvat problema asimilării noului tip de relație obiect-subiect, creat pe direcția avanpost a praxis-ului secolului al XIX-lea, ea a elaborat noul etaj al determinismului — dialectica materialistă — și a mobilizat ansamblul conștiinței sociale în direcțiile revoluționării ansamblului practicii. Planul nou al raportului obiect-subiect abia a fost defrișat, și încă sîntem departe de elaborarea *logicii* proprii noului nivel. (Kant a creat gnoseologia modernă corespunzătoare raportului anterior obiect-subiect abia după vaste acumulări, de secole, ale filozofiei moderne.)

În prezent, principalele domenii ale științei au asimilat sau asimilează dialectica materialistă. Chiar dacă științele speciale își creează acum metateoriile fără a porni de la clasicii marxismului (de exemplu Bertalanffy), important este faptul că se creează același sistem conceptual-metodologic. Marxismului îi revine însă meritul pionieratului în această inovație și meritul creării și dezvoltării celei mai consecvente concepții asupra dialecticii. Relațiile dintre filozofie și științele naturii nu mai pot fi aceleași în prezent ca în secolul al XIX-lea. De asemenea, nu putem considera *forma* în care filozofia și-a realizat funcția de autoreglare în secolele XV—XVIII, ca *atribut* al filozofiei. Or, în prezent mulți încearcă să acopere absența definirii specificului, a direcției principale de dezvoltare a filozofiei contemporane prin eforturile imixtiunii filozofiei în domeniul metateoriilor științelor naturii.

Așadar, schimbarea problematicii filozofiei nu reprezintă un argument în favoarea absenței obiectului acesteia. Filozofia este singura formă a conștiinței sociale „specializată" în *realizarea autoreglării ansamblului conștiinței sociale și, mediat prin aceasta, a praxis-ului, în funcție de soluțiile și conexiunile apărute pe direcția avanpost a praxis-ului revoluționar.*

Este firesc ca filozofia marxistă, care a reflectat problematica impusă de direcția avanpost a secolului XIX, să aibă un conținut accentuat economic-social-politic. „Filozofia naturii", specifică pentru secolele anterioare, este împinsă pe al doilea plan de „filozofia socială". În legătură cu progresul contemporan, cu desăvîrșirea construcției socialismului, este evident că în prezent se impune o nouă revoluție în practica socială a umanității, care va schimba și conținutul problematicii filozofiei, predominant în ultimele decenii. După ce societatea a luat în stăpînire primele două componente fundamentale ale sistemului social (forțele și relațiile de producție), se impune spre rezolvare marea problemă a *ordonării acestor factori pe planul individual.* Este evident

că intrăm în epoca stăpînirii *ansamblului relaţiilor sociale*, cea de-a treia mare componentă a sistemului social. Aceasta înseamnă că în perioada care urmează se ridică problema *integrării individului în ansamblul relaţiilor sociale stăpînite şi dirijate ştiinţific*, ceea ce înseamnă rezolvarea „problemei omului" ca individ în sensul amintit. Tendinţa actuală spre universalism în problematica omului reprezintă un indiciu al maturităţii dezvoltării sistemului social, posibilă numai *după* rezolvarea problemelor etapelor anterioare. Acesta este sensul major istoric, propriu numai epocii actuale, al faptului că întreaga problematică filozofică-ideologică actuală este axată pe problema omului. Fără îndoială că aceasta impune noi mutaţii în filozofia marxistă, care vor marca constituirea din domeniile de cunoaştere existente şi dezvoltate în prezent, a unor „ştiinţe revoluţionare", care sînt de neconceput fără intervenţia filozofiei. Filozofia marxistă, fiind structurată pe dialectica praxis-ului prin dispozitivul şi metoda sa, este singura care poate surprinde noile tendinţe „avanpost" ale praxis-ului contemporan, care se conturează în prezent.

În ce sens s-a inclus deci omul în problematica specifică a filozofiei? Totdeauna numai prin prisma problemelor şi efectelor impuse de nivelul dat al praxis-ului! Nu există o relaţie absolută între filozofie şi om în *curentele filozofice care exprimă şi realizează* funcţia obiectivă a filozofiei[4], ci numai prin prisma *soluţiilor impuse* de mutaţiile din praxis.

Definirea funcţiei filozofice ne permite să precizăm cîteva particularităţi ale ei ca formă a conştiinţei sociale şi ca disciplină teoretică. Întrucît filozofia are ca obiect nu o realitate concret-obiectuală specifică, ci o *funcţie*, de aci rezultă înaltul ei grad de *abstractizare şi generalizare*, absent la alte discipline teoretice.

Realizarea funcţiei filozofiei presupune restructurarea conştiinţei sociale şi a activităţii umane după cele mai avansate direcţii ale praxis-ului, ceea ce impune schimbarea periodică radicală a problematicii filozofice. Aceasta nu elimină însă prezenţa *dimensiunilor permanente*, ale filozofiei prin care ea îşi realizează funcţia sa. Se pot desprinde trei constante majore în jurul cărora s-a desfăşurat întreaga problematică a filozofiei, de-a lungul istoriei ei: 1) formularea obiectivelor, problemelor, antinomiilor majore, relevate de direcţiile avanpost ale praxis-ului şi, respectiv, de ştiinţele revoluţionare, toate acestea devenind dominantele conştiinţei şi practicii epocilor respective; 2) realizarea unităţii metodologice („stilistice", în termenii filozofiei culturii) a conştiinţei sociale, a diverselor discipline, asigurîndu-se o unitate instrumentală a activităţii teoretice şi practice; 3) realizarea unui subiect istoric adecvat tipului de praxis dat (unitatea planului cognitiv şi a celui psihosocial).

De reţinut că aceste dimensiuni constante ale filozofiei au ca forţă motrice de dezvoltare nu numai relaţia analizată a filozofiei cu practica, ci şi mobiluri autonome, proprii unei evoluţii teoretice specifice. Din legăturile filozofiei cu avanposturile praxis-ului rezultă legătura ei organică cu dispozitivul avangardei claselor sociale, aşa încît creaţia filozofică devine imposibilă în afara ideologiei.

---

[4] Sînt curente care au încetat de mult să tindă la realizarea acestui atribut fundamental al filozofiei, limitîndu-se doar la dezvoltarea unor indici secundari ai filozofiei, în forme actuale.

Realizarea funcției filozofiei imprimă dezvoltării ei anumite etape și direcții dominante. Inițial, predomină *etapa critică*, în care se dezvăluie antinomiile dintre obiectivele impuse de direcțiile avanpost și vechea orbită a praxis-ului. Creația filozofică este prin excelență nonconformistă. Alături de această direcție se impune o nouă etapă : a dezvoltării *tuturor potențelor* sistemului teoretic filozofic dat (sau ale unui stadiu al său). Epuizarea lor duce inevitabil la dogmatism și scleroză teoretică, ceea ce marchează un nou stadiu necesar; dar el include totodată simptomul schimbării dispozitivului praxis-ului și reprezintă deci preludiul deschiderii unei noi orbite teoretice. În funcție de specificul etapelor amintite, se selecționează și constituie un anumit profil de filozof și un stil specific de activitate teoretică. Această modalitate aparte de „funcționare" și dezvoltare a filozofiei subliniază specificul ei ca disciplină teoretică în raport cu științele speciale. Etapele de creație, „exploziile neoformative" în filozofie sînt mult mai rare decît în științele particulare, căci ele presupun intersecția multor factori și cu o vastă rază de acțiune. Creația filozofică reprezintă mai mult ca oricare alt domeniu al creației teoretice indicele apropierii inevitabile a sintezelor fundamentale reale în însăși natura praxis-ului.

Cele expuse pun în evidență existența unei modalități de definire a filozofiei, care nu se construiește pe raportul dintre filozofie și știință, evitîndu-se astfel false dileme. De asemenea, astfel nu se elimină din filozofie nici un capitol dezvoltat pînă acum, inclusiv ontologia ; problema constă în modul cum se tratează capitolele filozofiei prin prisma funcției ei.

Stelian POPESCU. Discuția asupra filozofiei, privind mai ales justificarea coexistenței ei cu știința, departe de a fi de dată recentă, poate fi urmărită — sub diverse forme — pe parcursul cîtorva secole. În orice caz, constituirea în secolul al XVII-lea a științelor exacte ale naturii în înfățișarea lor modernă — experimentală și cantitativistă — a fost însoțită de o reacție, uneori vehementă, împotriva filozofiei, contestîndu-se dreptul și posibilitatea ei de a se menține în cîmpul cunoașterii cu o semnificație pozitivă. De la Newton, cu al său cunoscut avertisment : „Fizică, ferește-te de metafizică", și pînă la neopozitiviști, există neîndoielnic o continuitate a opoziției unei bune părți a oamenilor de știință față de filozofie. Faptul că în decursul acestei evoluții s-a ajuns de la negarea filozofiei scolastice-speculative la negarea oricărei filozofii nu trebuie neglijat, avînd aici de-a face într-adevăr cu o mutație de semnificații. Dar trebuie văzut pe ce anume se bazează această opoziție și ce anume aduce știința pentru a fi posibil, în principiu, un conflict cu filozofia. Ceea ce mi se pare important în acest sens sînt, mai întîi, criteriile riguroase de decizie asupra afirmațiilor, interdicția principială de a accepta afirmații fără o justificare în cadrul unor protocoale bine stabilite de verificare, în care un rol esențial îl deține momentul experimental (perfecționarea criteriilor logice avînd și ea o importanță de loc neglijabilă). Trebuie să notăm apoi posibilitățile nelimitate de lărgire a cîmpului de investigație a realului pe care le aducea metoda expe-

rimentală precum și eficiența practică, impresionantă chiar din perioada începuturilor științei, a cunoștințelor obținute în acest mod.

În locul construcțiilor îndrăznețe, atotcuprinzătoare, dar vagi și incontrolabile, știința aducea un efort limitat de cercetare, pus sub semnul unei modestii exprimate atît de plastic de Newton, efort care însă se poate bucura de privilegiul unui sistem de garanții cuprinzător. Știința modernă evita încercarea de forță directă între om și totalitatea lumii, introducînd, aș spune, viziunea asimptoticului. Totalitatea concretului infinit, care obseda și ambiționa filozofia, nu era principial negată, ci pusă doar în sarcina succesiunii indefinite a generațiilor. Optimismului sau scepticismului filozofic știința îi opunea luciditatea, conștiința precisă a limitelor atinse și îndrăzneala de a încerca mereu depășirea. Știința promitea totul, dar la infinit; ea oferă în acest sens perspective oricît de îndrăznețe într-un viitor întotdeauna indefinit. Nu e de mirare de aceea dacă, așa cum Lucretius consacra versuri entuziaste memoriei lui Epicur, cel care a eliberat pe oameni de teroarea divinităților și a morții, Voltaire înălța ode lui Newton, cel care a deschis omenirii calea, luminată de geometrie, a unei vieți raționale și deci fericite.

Pot, desigur, să fie citate nenumărate exemple ale acestui cult al științei care n-a încetat să-și mărească prestigiul pe măsură ce influența ei asupra vieții sociale devenea tot mai largă și mai esențială (o expunere destul de cuprinzătoare a acestui peisaj spiritual o găsim, de exemplu, în lucrarea relativ recentă a lui G. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*).

Această influență a științei a devenit în secolul nostru mai mult decît o simplă influență, pur și simplu o condiție fundamentală a însăși existenței societății civilizate. Este tot mai evident că marile probleme pe care le înfruntă societatea contemporană (la apariția cărora știința a contribuit, de altfel, din plin) nu-și pot găsi o rezolvare în afara științei. Nu trebuie să fim surprinși, de aceea, că întîlnim destul de frecvent opinia că orice efort intelectual neconsacrat științei nu poate fi decît secundar sau chiar neglijabil, dacă nu chiar regretabil. În același timp, extinderea continuă și din ce în ce mai rapidă a zonelor investigate științific a pus tot mai acut problema dacă în planul cunoașterii mai poate rămîne loc și pentru o altă modalitate decît aceea a științei. Întrebarea vizează, evident, în primul rînd filozofia, care n-a încetat o clipă să-și afirme responsabilitățile majore tocmai în spațiul cunoașterii. În cele ce urmează voi încerca unele considerații tocmai asupra acestei din urmă întrebări, care în fond este tema discuției noastre și pe care în rîndurile de mai sus am încercat s-o plasez rapid în cadrul istoric și social, singur în măsură să-i dea relief și sens.

Cunoașterea științifică, așa cum ne apare ea ca dat empiric, este un proces care angajează în chip unitar o interogare *materială* (observație, experiență etc.) a realului și funcția *rațională* a omului, care se exprimă în operații logico-teoretice. Ca expresie sistematică a acestui demers experimental-rațional, știința tinde să definească cu precizie atît condițiile de valabilitate ale observației și experimentului, cît și ale operațiilor logice corespunzătoare, în așa fel încît *sistemele teoretice* pe care le elaborează să poată fi verificate pe un cîmp determinat de fenomene viitoare sau trecute. Acest moment al verificării, esențial pentru știință, defi-

nește în același timp și caracteristica de obiectivitate a acesteia, orice verificare științifică reprezentînd o activitate materială nemijlocită (măsurare, numărare, citirea unui document etc.) putînd fi reprodusă și controlată de oricine este pregătit în mod corespunzător. Aceste cerințe restrictive pe care le observă știința au o serie de consecințe asupra caracteristicilor cunoașterii științifice. Amintesc doar cîteva care au importanță pentru discuția noastră.

a) *Specializarea.* Condițiile necesare de validitate amintite sînt oricum mai ușor de îndeplinit pe domenii mai restrînse de fenomene, definite prin specii de caracteristici. În orice caz, experiența științifică a arătat imposibilitatea — cel puțin pînă în prezent — a unei discipline științifice unice a realului. Chiar și în domenii mai limitate, cum ar fi cel al proceselor fizice, au eșuat astfel de tentative cum ar fi mecanicismul, energetismul și chiar teoriile unitare ale cîmpurilor.

b) *Relativitatea.* Orice afirmație științifică este în principiu acceptată numai pentru grupele de fenomene pentru care a fost verificată efectiv. Secolul al XX-lea a impus cunoașterii științifice o prudență extremă în privința extrapolărilor. Chiar dacă domeniul de observație se schimbă numai din punct de vedere strict cantitativ (fie prin trecerea la o scară nouă de fenomene, fie prin perfecționarea tehnică a măsurătorilor la vechea scară), teoria își poate pierde valabilitatea.

c) *Neutralismul* în raport cu „stările interioare" ale omului. (Mai jos vom face unele determinări mai concrete a ceea ce numim „stări interioare".)

Evident, aceste condiții și caracteristici ale cunoașterii științifice pot defini o mulțime (practic infinită) de probleme cu sens și alta (tot infinită) fără sens. Dar nu trebuie trecut cu vederea că această diviziune în mulțimea problemelor este determinată de procedeele și condițiile științei; pentru a le da o semnificație absolută, deci pentru a răspunde în mod pozitiv (și pozitivist) la întrebarea noastră, ar fi nevoie de precizarea în plus că singura modalitate de a obține afirmații cu sens este doar cea științifică. Această precizare însă nu este cuprinsă în știință, așa cum este ea definită mai sus și, mai mult încă, aceasta nici nu are metode de decizie asupra sensului acestei probleme (nefiind nici de natură pur logică, nici susceptibilă de verificare experimentală în sens strict). Știința însăși are la bază *o opțiune*, *o alegere*, care a fost justificată de gînditori în cele mai diverse moduri, dar în chip decisiv de practica științei însăși, de puterea pe care ea o oferă omului asupra realului: rațiunea și evidența empirică, excluzînd orice altă presupusă modalitate de a cuprinde realitatea. Pentru întrebarea noastră îmi apar ca esențiale, pe de o parte, relația dintre demersul rațional și stabilirea datului empiric, iar pe de altă parte determinarea însăși a conceptului de „evidență empirică". Știința, în sensul ei contemporan, adoptă, în această privință, o *poziție* care determină, între altele, caracteristicile cunoașterii științifice amintite mai înainte. La întrebarea pusă inițial ajungem, așadar, să răspundem mai întîi cu un aparent cerc vicios, și anume că nu se pot obține cunoștințe *științifice* decît . . . în cadrul științei; dar acest cerc se rupe dacă observăm că definiția cadrului științific nu este dată de fapt de caracterul cunoștințelor științifice, ci de opțiunea ei fundamentală, care ne trimite la un alt cadru de cunoaș-

tere de un alt tip — *cadrul unei filozofii*. Existența acestui cadru nu poate fi decisă în cuprinsul științei, dar aceasta nu numai că nu-l poate interzice, dar fără el nici nu se poate constitui. Acest lucru este foarte important, și în alte circumstanțe de spațiu și de timp ar merita să fie analizat mai îndeaproape. Oricum, faptul istoric incontestabil că filozofia s-a constituit înaintea științei și că are legături atît de strînse cu cunoașterea comună, rezultată din situația concretă a omului în cadrul natural și social cred că are o semnificație principială în acest sens.

Ar urma însă de aici că acest cadru extrastiințific, sau mai corect spus suprastiințific, n-ar mai poseda caracteristicile științei; în general, acest fapt este de domeniul evidenței: sistemele filozofice ale lui Platon sau Hegel, Spinoza sau Kant, D'Alembert sau Bergson nu pot fi confundate nici cu teoriile fizicii, nici cu cele ale matematicii, biologiei, psihologiei etc. Se pune însă atunci problema ce-ar trebui să înțelegem printr-o *filozofie științifică*, întrucît ar trebui să fie altceva decît o sursă de cunoștințe de tip științific.

O filozofie științifică nu poate fi decît un cadru general, *compatibil cu știința*, pe care aceasta să se sprijine, să se fundamenteze. Este clar că o filozofie iraționalistă, fideistă, subiectivistă, pur speculativă nu poate constitui un astfel de cadru, nu poate fi considerată o filozofie științifică, după cum la fel de clară este în general compatibilitatea filozofiei materialiste cu știința. Nu trebuie apoi uitat că atît Marx, Engels, cît și Lenin, au remarcat contribuțiile unor doctrine idealiste raționaliste (Kant, Hegel etc.) la dezvoltarea unor aspecte importante pentru știință. Dar fără îndoială că compatibilitatea deplină cu știința, în măsură să-i ofere o bază metodologică și de constituire și să-și înglobeze organic rezultatele științei o are numai materialismul dialectic. În determinarea raportului filozofiei cu știința, filozofia marxistă are, fără îndoială, un loc aparte, dar tot ca *filozofie*. Dacă am scoate-o din acest cadru — cum s-a făcut uneori în discuțiile din presă —, n-ar avea nici un sens să vorbim în general despre filozofie și știință, ci numai în mod special. Filozofia marxistă, prin caracterul ei științific, nu încetează de a fi *filozofie*. Am amintit înainte în treacăt de legătura filozofiei cu situația globală a omului în cadrul realului; aceasta este fără îndoială o situație originară, în raport cu care știința este un produs derivat și limitat. Într-adevăr, situația originară a omului cuprinde nu numai momentul obiectivității, ci și sfera interiorității, a intențiilor și intereselor individuale, de grup, de clasă etc. Se înțelege destul de ușor de ce filozofia — un reflex al acestei situări originare —, n-a putut să fie nici unitară nici universal acceptabilă și ca atare să concorde cu poziția obiectivității științifice decît parțial și istoric. Se înțelege că în determinarea acestui cadru situațional al omului, știința a fost și continuă să fie permanent utilizată; această împrejurare, după cum se știe, nu conferă prin sine caracterul de științificitate unei filozofii, dar ignorarea aportului științific, din orice motiv, nu poate lăsa unei filozofii nici o speranță de a fi luată în serios.

Oricum, cunoașterea ne apare ca un proces unitar, în care generalitatea filozofiei și în același timp concretitudinea ei — ca expresie a totalității umane — se află în raporturi determinante cu parțialitatea obiectivizatoare a științei. Această unitate este un proces și într-un fel

un reflex al unității interiorului și exteriorului uman, care se dovedește a fi problema și zbuciumul fundamental al practicii. Iar în filozofia marxistă, subiectivitatea umană nu mai este antagonistă obiectivității (bineînțeles, nu în sens gnoseologic), întrucît ea este expresia unei tendințe a practicii social-istorice de a deveni practica umanității *în genere*, în cadrul căreia scopurile, tendințele și interesele umane se organizează pe liniile de forță ale obiectivității.

Uroș TOMIN. Pentru a susține un anumit punct de vedere în problema raportului filozofie-știință, ar fi nevoie de o serie de cercetări adîncite asupra evoluției istorice a filozofiei și a științei, asupra structurii filozofiei și a științei, de investigarea trăsăturilor caracteristice ale cunoașterii filozofice, pe de o parte, și a cunoașterii pozitive, științifice, pe de altă parte. Evident, este imposibil ca o asemenea muncă să fie întreprinsă în cadrul îngust al unei comunicări. Credem că pentru scopurile noastre prezente ar fi util mai ales să ne ocupăm pe scurt de ultimele două probleme.

În primul rînd, despre structura filozofiei marxiste și despre obiectul ei. După părerea noastră, ceea ce se numește filozofie marxistă este materialismul dialectic, care are trei aspecte fundamentale: ontologic, gnoseologic și logic, în unitatea lor indisolubilă. Materialismul istoric nu este altceva decît aplicarea materialismului dialectic la societatea umană. Ca atare, el rămîne o disciplină filozofică, însă nu cu cel mai înalt grad de generalitate. Celelalte discipline considerate, de obicei, ca filozofice, de exemplu sociologia, epistemologia, estetica, istoria filozofiei, socialismul științific, etica, filozofia culturii, filozofia istoriei ș.a., sînt discipline particulare, înrudite strîns cu filozofia atît în ceea ce privește aria preocupărilor lor, cît și în ceea ce privește unele metode de cercetare. Ceea ce deosebește în primul rînd materialismul dialectic de aceste discipline, precum și de științele particulare, este obiectul lui, în care intră totalitatea existenței, în timp ce obiectul disciplinelor particulare cuprinde o parte, un aspect, o latură a acestei existențe.

Materialismul dialectic este o parte integrantă a cunoașterii lumii, indisolubil legată de cunoașterea științifică, de științele particulare, servind în condițiile actuale drept bază metodologică generală a cercetării științifice. În acest sens și numai în acest sens, filozofia marxistă este științifică.

Deosebirea dintre cunoașterea filozofică și cunoașterea științifică devine mai evidentă atunci cînd analizăm problema metodelor de cercetare. Cunoașterea filozofică are un caracter foarte general, calitativ, deductiv, neexperimental, în timp ce cunoașterea științifică propriu-zisă are un grad mai puțin înalt de generalitate, este experimentală, cantitativă.

Ca atare cunoașterea filozofică nu este o cunoaștere exactă, justețea concluziilor sale depinzînd de datele științelor particulare, pe care le interpretează și le generalizează. Adevărul în științele particulare se stabilește nemijlocit, în timp ce adevărul filozofic se stabilește mijlocit, prin intermediul științelor particulare, și aceasta nu întotdeauna. Cu alte cuvinte științele particulare obțin cunoștințe certe, în timp ce filozofia, fiind o generalizare calitativă la nivel maxim, nu poate poseda în multe cazuri asemenea cunoștințe. Fiind certe, cunoștințele științifice se impun cu nece-

sitate tuturora, în timp ce concluziile filozofice exclud o asemenea unanimitate.

Deși depinde de concluziile științei, filozofia, pornind de la rezultatele cercetării științifice, poate ajunge la rezultate inaccesibile științei, cel puțin în condițiile actuale. Datorită obiectului său vast, filozofia descoperă relații și fapte care îmbogățesc și patrimoniul științei. În prezent și pentru încă mult timp ea ne oferă o concepție despre lume bazată pe știință, concepție care se îmbogățește cu fiecare cucerire a științelor particulare.

Legat de problema raportului filozofie-știință, trebuie arătat că, în cadrul cunoașterii, există în prezent domenii care de fapt nu țin nici de filozofie și nici de științele particulare, așa cum sînt ele în prezent structurate, domenii care, neavînd încă un cămin propriu, tind să-și caute refugiu în filozofie. Aici este vorba în primul rînd de preocupările metateoretice. Avînd un caracter mult mai general decît diferitele ramuri științifice și ca atare ocolite în general de specialiști, cel puțin astăzi, problemele metateoretice sînt tratate fie de filozofi cu o pregătire specială, fie de specialiști cu înclinații filozofice. Un loc asemănător îl ocupă, cel puțin la noi, și știința despre știință. Este foarte important de menționat că aceste două ramuri științifice generale pretind atît o pregătire specială, cît și una filozofică, ceea ce corespunde tendinței, în evoluția filozofiei, prevăzută de Engels acum o sută de ani. Într-adevăr, știința contemporană „naște dialectica", și acest fapt îi împinge cu necesitate pe specialiști spre considerații general-teoretice, filozofice. Cu alte cuvinte, materialismul dialectic, spontan sau conștient, devine tot mai mult un aspect al cercetării particulare. Acest proces se va dezvolta necontenit, poate încă timp îndelungat, pînă cînd, după cum spune Engels, „știința naturii și știința istoriei își vor fi însușit dialectica" și „întregul balast de mărunțișuri filozofice — cu excepția teoriei pure a gîndirii — va deveni superfluu, se va dizolva în știința pozitivă"[1].

Istoria cunoașterii științifice și filozofice din ultimele decenii oferă numeroase exemple care, ni se pare, atestă existența procesului despre care vorbește Engels. De pildă, clasicii filozofiei marxiste au enunțat teza profund dialectică despre spațiu și timp, ca forme ale existenței materiei, într-un moment în care în știință dominau încă concepțiile metafizice despre spațiu și timp. Elaborarea teoriei relativității a însemnat elaborarea unei concepții dialectice despre spațiu și timp, care într-o formă particulară fizică, cantitativă și deci exactă conține teza marxistă sus-amintită. Am putea cita și alte exemple asemănătoare din alte discipline științifice. Această tendință în cunoașterea științifică face ca astăzi să fie foarte greu a enunța o teză filozofică fără s-o argumentezi cu datele și concluziile științelor particulare; și invers, concluziile teoretice ale științelor particulare impun cu necesitate o argumentare de ordin general-teoretic, filozofic. Practic, acest lucru înseamnă că astăzi este tot mai greu și uneori chiar imposibil să te ocupi de filozofie și mai ales să spui ceva nou în acest domeniu fără să cunoști una sau cîteva științe particulare. Pe de altă parte, pentru specialiști de asemenea este tot mai greu să facă abstracție de filozofie în cercetările pe care le întreprind.

---

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1966, p. 189.

Un alt semn al absorbirii tot mai intense a dialecticii de către științele particulare este, pe lîngă preocupările metateoretice amintite mai sus, și apariția unor științe de largă sinteză, cum sînt teoria informației, cibernetica, teoria sistemelor, teoria oscilațiilor ș.a., științe care dezvăluie prin metode cantitative, exacte o dialectică profundă a proceselor materiale și ideale.

Nu este întîmplător nici faptul că teoria informației și teoria probabilităților au început să-și croiască drumul în teoria cunoașterii deschizînd în fața ei posibilitatea de a apela la metode cantitative, exacte de cercetare. Nu este exclus că acest lucru, îmbinat cu progresele psihologiei și ciberneticii, va tinde să transforme teoria cunoașterii dintr-o disciplină filozofică într-o disciplină exactă. Deocamdată, la noi, teoria cunoașterii, așa cum apare ea în diferite manuale, rămîne destul de impermeabilă față de cuceririle științelor sus-amintite, prezentîndu-se într-o formă care devine din ce în ce mai învechită. Anumite orientări în psihologia contemporană, de pildă, studiază transmiterea informației de la om la om și fără intermediul organelor de simț, ceea ce impune o anumită revizuire a concepției noastre despre treapta senzorială și treapta rațională a cunoașterii. Noi, filozofii, continuăm să ignorăm aceste fapte.

Nu este exclus ca dezvoltarea continuă a cunoașterii științifice să facă posibilă apariția și a unor alte științe de mare sinteză, care, tot prin metode exacte, cantitative, vor formula concluzii tot mai generale, mai profunde despre lumea materială, sau vor îmbrăca legile și categoriile materialist-dialectice într-o haină nouă, pozitivă, exactă.

Întreagă această evoluție a cunoașterii va duce, mai devreme sau mai tîrziu, și la schimbarea formei concepției despre lume materialist-dialectică. Chiar astăzi, această concepție nu poate fi prezentată adecvat fără a face apel la fizică, astronomie, chimie, biologie, istorie, cibernetică etc., fapt care „defilozofează" în multe privințe această concepție.

La un moment dat această concepție va fi încorporată organic în cunoașterea științifică.

Acceptînd ca posibil acest punct de vedere al lui Engels, consider că din filozofie, pe lîngă învățătura despre legile și formele gîndirii, va rămîne încă un domeniu, din păcate, foarte slab dezvoltat în cadrul filozofiei marxiste contemporane, deși ocupă un loc ce nu poate fi neglijat în operele lui Marx și Engels.

Este vorba de analiza, cunoașterea condiției umane, de meditații despre existența omului, despre sensul acestei existențe, despre viață, moarte etc. Această temă este nelipsită din orice concepție filozofică, constituind unul din izvoarele fundamentale ale gîndirii filozofice. Ea apare cu necesitate acolo unde oamenii se trezesc la gîndire, cu mult chiar înainte de constituirea științei. Prin această temă, filozofia se înrudește cu literatura, arta, religia. Și ea nu va dispărea niciodată din filozofie.

Orice om, dacă nu întotdeauna, atunci în anumite momente ale vieții, își pune întrebări privind mai ales acele situații umane pe care existențialiștii le numesc situații-limită. Pune întrebări și caută răspunsuri.

Dacă nu toți oamenii meditează despre categoria de materie, spațiu-timp, despre legea negării negației, sînt foarte rari aceia care nu reflectează despre sensul existenței. Și atît timp cît vor exista oameni, vor exista și astfel de meditații. În acest sens, filozofia este eternă, *philosophia peren-*

nis. Din păcate, literatura marxistă are foarte puţine lucrări în care pot fi găsite aceste preocupări. Fără îndoială că mai devreme sau mai tîrziu vor apărea lucrări marxiste ce vor dezbate asemenea probleme, lucrări ce vor acoperi un gol în filozofia marxistă şi vor îndeplini un rol social important, întrucît mulţi oameni caută în prezent răspunsuri la întrebările de mai sus fie în religie, fie în diferite curente filozofice nemarxiste, şi în primul rînd în existenţialism. Asemenea meditaţii sînt legate, fără îndoială, de ştiinţă, de rezultatele ei, dar în nici un caz nu ţin de ştiinţă. Aici este posibil un joc al gîndirii, de neconceput în cunoaşterea ştiinţifică. Şi datorită acestei mari libertăţi a gîndirii, se poate ajunge de multe ori la întrebări şi adevăruri la care ştiinţa, prin caracterul său riguros, nu poate ajunge niciodată.

Henri WALD. Daunele provocate cunoaşterii de diversele dogmatisme ale vremii noastre au compromis în mintea multor gînditori contemporani orice legătură între ştiinţă şi filozofie. După ce filozofia a încercat să impună ştiinţei răspunsuri dogmatizate, ştiinţa încearcă astăzi să se ferească de orice întrebare filozofică. Ştiinţa este redusă încetul cu încetul la un mijloc de producţie, iar filozofia, la un gen literar. De o parte, tehnocraţie, de cealaltă, diletantism. La cei doi poli ai acestei opoziţii se află astăzi structuralismul dezantropomorfizant şi fenomenologia antropocentristă.

Lupta împotriva oricărui dogmatism s-a prelungit într-o luptă tot atît de dogmatică a ştiinţei împotriva filozofiei şi a filozofiei împotriva ştiinţei.

O legătură între ştiinţă şi filozofie există totuşi. Însă, pentru a o limpezi, trebuie să definim cît mai riguros posibil ce este ştiinţa şi ce este filozofia. După părerea mea, ştiinţa este un sistem de enunţuri privitoare la obiect şi care *pot fi supuse direct infirmării experimentale*, în vreme ce filozofia este un sistem de enunţuri privitoare la raportul dintre subiect şi obiect şi care *nu pot fi supuse direct infirmării experimentale*. Ştiinţa există totdeauna la plural şi cercetează particularul, în vreme ce filozofia nu există decît la singular şi vizează universalul. Enunţurile ştiinţelor nu pot depăşi forma logică a judecăţilor totale : Toţi A cunoscuţi pînă acum sînt sau determină B. Numai filozofia poate enunţa judecăţi universale : Orice A este sau determină B. Între ştiinţă şi filozofie există, fără îndoială, o legătură. Dar această legătură e *dialectică*. Filozofia nu se obţine prin abstractizarea şi generalizarea în continuare a rezultatelor oferite de diferite ştiinţe. Prin caracterul ei sintetic şi universal, filozofia neagă, totodată, caracterul analitic şi particular al diverselor ştiinţe. Filozofia propriu-zisă începe de acolo de unde se termină ştiinţa. Filozofia corespunde altei nevoi a omului decît ştiinţele : înţelegerea integrală a lumii şi a menirii omului în această lume. Prin ştiinţă, subiectul cunoaşte obiectul, prin artă şi morală, subiectul ia atitudine faţă de obiect, iar prin filozofie, subiectul încearcă să cunoască lumea în integritatea ei şi să-şi stabilească misiunea în această lume. Filozofia are deci o dimensiune ştiinţifică şi una moral-artistică. În discursul filozofic, metafora exprimă deja un concept şi mitul devine categorie. Filozofia este permanent alimentată atît de descoperirile ştiinţifice, cît şi de realizările moral-artistice. Să nu se confunde însă *informaţia*,

de care are nevoie filozoful, cu *creația*, de care are nevoie filozofia. Filozofia este unitatea dialectică dintre punctul de vedere științific și cel moral-artistic. Prin aceasta, ea le depășește pe amîndouă, fiind o privire științifică aruncată dincolo de granițele științei. Ceea ce pierde din precizia proprie științei, filozofia cîștigă în amploarea anticipării.

Veghea și somnul sînt cei doi poli ai existenței umane. Veghea este legată de viața activă a omului, iar somnul este legat de viața inactivă a lui. Cel mai adesea, visele împlinesc în timpul inactivității dorințele neîmplinite în timpul activității.

Ca și visul, mitul este expresia simbolică a ceea ce rămîne de cunoscut și de dominat din mediul înconjurător. Transcendența pe care o vizează mitul nu este decît viitorul de care oamenii se tem și cu care doresc să se mai familiarizeze. Visul este mitul somnului, iar mitul este visul veghei. Mitul este conștiința a ceea ce lipsește, a nemulțumirii față de prezentul lucrurilor și a neliniștii față de viitorul lor. Mitul este modalitatea primitivă a filozofiei, iar filozofia este modalitatea modernă a mitului. Și aceasta nu înseamnă coborîrea filozofiei, ci înălțarea mitului. Mitul și filozofia sînt singurele mijloace prin care omul reușește să-și depășească limitele : *devenind conștient de ele*. Crearea mitului dovedește că omul a avut nevoie de filozofie încă din primele clipe ale existenței sale umane.

Niciodată nu va duce dezvoltarea științelor la dispariția filozofiei. Știința și filozofia nu au aceeași preocupare. Știința cercetează obiectul și încearcă să micșoreze neîncetat aportul subiectului în cunoașterea obiectului, în vreme ce filozofia meditează asupra unității dintre subiect și obiect. De aceea, este legitim pînă la un punct „antiumanismul teoretic" profesat de structuraliști în știință, dar în filozofie se răstoarnă în contrariul lui și devine „teorie antiumanistă". Analiza structurală a unei fapte morale, a unei opere de artă sau chiar a unui sistem filozofic este un demers științific și deci util, dar structuralismul este o filozofie antifilozofică și deci dăunător. Filozofia este proiectorul în lumina căruia înaintează orice societate.

Filozofia este concepția care arată cum devine materia conștientă de ea însăși la înălțimea gîndirii umane. Așa se explică de ce, după cum spunea Mircea Florian, „nici știința nu poate înlocui filozofia și nici filozofia nu poate înlocui știința" [1].

Filozofia nu se ocupă nici de fapte și nici de științele care le cercetează. Deci ea nu poate fi alăturată nici științelor, nici metateoriilor. Ea nu poate fi redusă nici la o „terapeutică" a limbajului științific. Principala sursă a filozofiei nu sînt imperfecțiunile limbajului, ci nevoia continuă a omului de a avea o concepție unitară asupra universului.

Fiind relative, adică dependente de un anumit moment al aspirațiilor omenești, adevărurile unei anumite filozofii nu sînt eterne, dar etern există o filozofie adevărată, care corespunde mai bine decît celelalte direcției în care se îndreaptă dezvoltarea omenirii. În acest sens, materialismul dialectic este filozofia de nedepășit a epocii noastre.

„Filozofiile — spunea Albert Camus — valorează ceea ce valorează filozofii. Cu cît filozoful este mai mare, cu atît este filozofia sa mai adevărată" [2]. Formula devine acceptabilă dacă se ține seama că o epocă istorică

---

[1] M. Florian, *Rostul și utilitatea filozofiei*, București, Edit. Socec, p. 24.

[2] A. Camus, *Carnets*, Paris, Gallimard, 1962, p. 50.

devine cu atît mai conștientă de tendințele ei cu cît este mai mare filozoful care o exprimă. Și un filozof este cu atît mai mare cu cît este mai în stare să lupte împotriva banalităților, erorilor și minciunilor care frînează sau deviază mersul progresiv al epocii sale. În construirea unei mari filozofii, poziția marxistă este astăzi doar prima condiție ; a doua este originalitatea.

O filozofie este mai adevărată decît alta prin coerența, comprehensivitatea, propensionalitatea și expresivitatea ei. Primele două trăsături țin de dimensiunea ei științifică, iar celelalte două de dimensiunea ei moral-artistică. „Sentimentele, imaginile, multiplică filozofia cu zece"[3], nota Camus în *Carnetele* sale. Neconfundîndu-se cu diversele științe particulare, filozofia nu este mai puțin o modalitate de cunoaștere atît științifică, cît și moral-artistică.

O societate fără filozofie are toate șansele să ajungă o societate fără oameni. Tendințele tehnocratice ale societății contemporane au și început să diminueze spiritul critic — cea mai omenească proprietate a omului — de vreme ce un număr din ce în ce mai mare de cercetători identifică faptele omului cu cele ale naturii. Fără spiritul critic al filozofiei, care-i dă omului puterea de a ține întreaga lume la o oarecare distanță, sub semnul întrebării, știința, morala și arta ar fi prinse în înlănțuirea mecanică a „apelurilor" și „răspunsurilor", iar libertatea omului — nu de a anula necesitatea, ci de a o domestici — ar fi desființată. Numai sub controlul permanent al unei filozofii adevărate devine binecuvîntată extraordinarea tehnică făurită de oameni în ultima vreme. Aici se află miezul celebrului conflict dintre sartriști și structuraliști : supunerea în fața tehnicii, sau lupta pentru a spori cu ajutorul ei libertatea creatoare a omului. Întrebarea majoră a filozofiei contemporane este dacă nu cumva societatea noastră hipertehnică riscă să moară ca societate umană și istorică pe măsură ce își perfecționează mijloacele de integrare a indivizilor în lanțurile fără de sfîrșit ale apelurilor și răspunsurilor predeterminate.

Citeam, nu demult, într-o revistă că, „dacă se suprimă artificial visul (nu somnul) la un individ, se determină perturbații psihice grave, care, dacă experiența se continuă, ajung la o nevroză"[4]. Dacă se suprimă artificial filozofia, se prăbușește într-o psihoză colectivă întreaga umanitate. Catastrofa *nu* mi se pare însă iminentă de vreme ce filozofia, cu toate eșecurile ei și în ciuda repetatelor atacuri împotriva ei, mai dăinuie și astăzi....

DISCUȚII

Ion BANU : Cînd trecem în revistă diferitele răspunsuri ce se dau la întrebarea „ce este filozofia?", ne atrage atenția faptul că, propunîndu-se răspunsuri, se dă puțină atenție sarcinii de a se justifica *de ce* anume urmează ca un anumit răspuns să fie acceptat mai degrabă decît altul.

[3] *Ibidem*, p. 250.

[4] „La Quinzaine", 1967, nr. 39, p. 23.

Cerînd stringență logică răspunsului la întrebarea „ce este filozofia?", înseamnă în prealabil a deslușî calea — fie deductivă, fie inductivă — susceptibilă să ne conducă spre un răspuns care să poată revendica prioritate pe temeiul unei suficiente motivări logice.

Poate fi urmată calea deducției? Pentru a putea merge pe această cale ar trebui să știm în prealabil care este diferența specifică a filozofiei printre alte compartimente ale conștiinței sociale. Or, noi ne aflăm în căutarea tocmai a diferenței specifice. Intrăm astfel într-un cerc vicios.

Rămîne drumul inducției. În fața noastră se află — limitîndu-ne doar la nivelul unei constatări empirice — *seria* de construcții filozofice elaborate de-a lungul cîtorva mii de ani, pînă în zilele noastre. Suma acestor construcții este *filozofia*. Ea se află înaintea noastră, constituind de-a lungul istoriei filozofiei, independent de noi, obiectul numit *Filozofie*, obiect al cărei specific *există* și urmează a fi *explicitat*, independent de gustul sau preferințele unuia sau altuia dintre noi.

Orientarea în direcția acestui obiect se arată a fi un prim bun cîștigat în investigația noastră. Dacă însă vrem să facem pasul următor, indispensabil, lucrurile se complică, denunțînd și dificultățile căii inductive. Într-adevăr, acum trebuie cu necesitate să statornicim cine anume intră și cine nu intră în seria denumită „istorie a filozofiei", adică cine e și cine nu e filozof. Or, spre a ști aceasta, trebuie în prealabil să răspundem la întrebarea „ce este filozofia?", căzînd, după cum se vede, în același cerc vicios.

Putem oare ieși din el? Cred că da.

Voind acum să știm cine intră și cine nu intră în „seria filozofilor", nu avem altă posibilitate decît aceea dată de rezultanta combinării a doi factori: a) conștiința de sine a seriei filozofilor și b) rațiunea noastră noetică, altfel spus, intuitivă (am în vedere aici semnificații aristotelice). Înțeleg prin aceasta: lăsînd să se perinde înaintea privirilor noastre pe aceia care în trecut, mergînd pînă la noi, *s-au simțit* și *s-au impus* ca filozofi, *au fost recunoscuți*, ca atare, *și au exercitat*, ca atare, *influența* asupra societății timpului lor și asupra dezvoltării gîndirii; consultînd *practica lor teoretică*, interogîndu-i asupra *părerii* lor referitoare la natura filozoficului, investigînd îndeosebi — dincolo de părerile lor — *fondul comun*, continuu al meditației lor, dobîndim o anumită *reprezentare*, flotantă, încă empirică, asupra specificului gîndirii filozofice. În continuare însă vom uza de propria noastră gîndire filozofică, dobîndită ca produs al creației milenare a înaintașilor filozofi, al disputelor selective de adevăr dintre ei. Proiectînd această gîndire a noastră asupra seriei empirice complexe menționate, vom putea, *intuitiv*, printr-un act al rațiunii noetice, să transformăm reprezentarea într-un *concept*, dispunînd de claritate și stabilitate, și să surprindem în fine contururile teoretice ale obiectului căutat — specificul filozoficului. Acum vom putea, pe temeiul conceptului de filozofie obținut, să procedăm la o reconsiderare a seriei empirice, să distingem mai precis pe filozofi de nefilozofi, să-i selectăm pe primii de ultimii etc.

Interogarea empirică a istoriei filozofiei și precizarea conceptului de filozofie se implică reciproc cu toată primordialitatea momentului empiric: putem afla ce este filozofia doar dacă luăm ca punct de plecare

istoria filozofiei; privirea noastră asupra istoriei filozofiei e capabilă să-i dezvăluie sensurile la un grad de aprofundare direct proporțional cu gradul de maturitate al conceptelor pe care le proiectăm asupra ei, concepte ce reprezintă, la rîndul lor, un efect al istoriei filozofiei (concepte strîns asociate, nu uităm, ca și celelalte din trecutul istoric al filozofiei, comandamentelor sociale). Așadar, cele două momente — istoric și conceptual — se presupun unul pe altul, se clarifică și se maturizează unul prin altul.

Al treilea pas, care aici nu poate fi decît enunțat: ca urmare a procedeului indicat mai sus, cred că putem descrie diferența specifică a filozofiei, adică specificul constant al filozofiei, de la începuturile ei și pînă în prezent. Aceasta mi se pare a fi: *meditație conceptualizată ce vizează esența ca esență* (a cosmosului, societății, omului, cunoașterii) *privită în naturalitatea ei, meditație subordonată problematicii umane colective și individuale.* Explicații asupra determinațiilor de mai sus: nota „conceptualizării" separă filozoficul de gîndirea „sapiențială" desfășurată prin reprezentări; nota „esența ca esență" separă meditația filozofică de aceea a științelor speciale; nota „naturalității" separă filozofia, chiar cînd e idealistă, de religie și teologie. Ultima determinație, „subordonarea umană colectivă și individuală", deși esențială, nu e specifică filozofiei și, într-o tratare logică strictă, ar fi putut deci lipsi. Am reținut-o, însă, pentru că unii definesc filozofia într-un mod care implică uitarea, dacă nu chiar abandonarea ei.

S-a pus întrebarea: spre a reda mai adecvat specificul filozofiei, oare enunțul „meditației asupra esenței ca esență" nu ar trebui înlocuit cu acela de „meditație asupra universalului"? Cred că nu, dacă n-ar fi decît faptul că acest din urmă enunț nu cuprinde cugetarea asupra esenței *cunoașterii* și cu atît mai puțin reflexia *metateoretică*, ambele prin excelență filozofice.

Răspunsul dat mai sus la întrebarea „ce este filozofia?" include, așadar, două principii: meditația asupra esenței ca esență și subordonarea umană a acestei meditații. Cei care, referindu-se la filozofia marxistă, spun că se reduce la cunoașterea esențelor (a legilor celor mai generale) omit teza teoretică, la fel de veche ca și marxismul, în virtutea căreia concepțiile filozofice au avut întotdeauna o funcție socială (noțiune identificată uneori, în mod eronat, cu aceea de „rădăcină" socială). Este însă cazul să ne reamintim că ne străduim acum să înțelegem subordonarea umană în mod mai complex, valorizînd mai deplin vechile enunțuri ale lui Marx asupra rostului filozofiei de a sprijini atît colectivitățile în satisfacerea idealurilor lor materiale, cît și pe fiecare membru al lor în parte în satisfacerea idealurilor sale spirituale.

Cei care, dimpotrivă, reduc filozofia la al doilea element renunță implicit la baza *filozofică* prin excelență a meditației asupra omului, căci, după cum rezultă din cele spuse pînă acum, *meditația asupra omului nu e specifică filozofiei, ci generică*, în timp ce *exclusiv* elementul „meditație asupra esenței ca esență" are caracter *specific filozofic*. Meditația asupra omului *dobîndește însă caracter specific filozofic dacă e pusă în corelație cu aceea asupra esenței ca esență* și *doar* cu această condiție. Reducerea filozofiei la al doilea element ne apare ca suprimare a filozo-

fiei. Riscăm în acest fel să ajungem la confundarea filozofiei cu acea înțelepciune, cu caracter nativ, neconceptualizată, pe care o întîlnim în folclor și în străvechea literatură „sapiențială", care nu implică învățătură și nici măcar alfabetizare, ci simplă experiență a vieții.

Chestiunea raportului dintre filozofie și științele naturii apare adesea în discuțiile pe tema noastră. Unii afirmă că treptat, pe măsură ce înaintăm de-a lungul istoriei filozofiei, științele naturii golesc filozofia de obiectul ei specific.

Cred că se comite astfel o dublă eroare. O primă eroare : evoluția mișcării științifice îngustează nu lărgește cîmpul de „meditație esențială" al fiecărei științe, din ce în ce mai specială. Acest fapt lărgește, nu îngustează cîmpul de meditație filozofică asupra „esenței ca esență" ; fiecare știință se ocupă de esența *domeniului ei special*, iar nu de esență *ca esență* ; cercetarea esenței existentului *ca totalitate* cosmico-social-umană — de pildă unitatea dialectică dintre natură și societate — nu poate fi obiect al preocupărilor nici uneia din științele speciale.

O a doua eroare, legată de prima : nu se observă că ceea ce poate trece din domeniul filozofiei în acela al științelor speciale este o anumită *tematică* abordată de filozofi, preocupați fiind de problemele esenței ca esență, dar nu însăși *preocuparea* lor pe această temă ; se schimbă în mod corespunzător modalitatea în care ei abordează problemele esenței, dar nu *faptul* de a o aborda.

Împrejurarea conform căreia filozofia a intrat întotdeauna, intră și va intra tot mai multilateral în contact cu o problematică vastă care n-a fost niciodată și nu este filozofică, duce la iluzia potrivit căreia separarea de filozofie a ceea ce — deși deosebit — se află neseparat de ea ar semnifica o îngustare a filozoficului. În realitate, lucrurile stau exact invers :pe măsură ce problematica nefilozofică a părăsit și părăsește domeniul filozofiei spre a merge pe propriul ei drum (acela al științelor speciale), aprofundarea filozofică, în domeniul devenit astfel mai univoc și mai delimitat, a fost și este mai eficientă. Interrelația dintre filozofie și științele speciale, stabilindu-se astfel pe raporturi mai limpezi de diferențiere, devine, la rîndul ei, mai eficientă. Faptul că de fizică s-au ocupat un timp doar filozofii, în legătură cu meditația lor filozofică, apoi tot filozofii, dar separat de meditația lor filozofică, și în cele din urmă nefilozofii este o chestiune care se află în prim planul atenției celor ce se ocupă de istoria fizicii, dar nu în prim planul atenției istoricilor filozofiei. Lucrul se cuvine să intereseze pe aceștia din urmă cînd discută *nu* chestiunea de a ști care este obiectul filozofiei, ci chestiunea istoriei abordării și tratării acestui obiect.

Dacă trecem acum spre problema : „ce este filozofia *marxistă*?", observăm că din însăși întrebarea pusă rezultă de astă dată că avem de-a face cu genul permanent *Filozofie* și cu problema specificității *marxiste*. Rezultă că filozofia marxistă, înainte de a fi arătată în specificitatea ei, trebuie arătată în generalitatea ei. Ea păstrează deci *toate determinațiile genului* în termenii propuși mai sus. Revoluția săvîrșită de marxism în istoria filozofiei se definește *în cadrul* ansamblului acelor determinații, și nu în afara lui. Ea constă în modul materialist-dialectic de a trata problema *esențelor* ; ea constă însă îndeosebi într-un mod calitativ nou

de a înțelege raportul dintre esențe, destinația umană a meditației asupra esenței, precum și însuși „umanul".

Exprimînd lucrurile într-un mod oarecum schematic, se poate spune că, în timp ce în antichitate meditația asupra esenței era destinată nevoii omului de a *înțelege* lumea, iar în Renaștere nevoii lui de a o domina, o dată cu marxismul, „problema ce se pune este aceea de a o transforma", pornind de la gîndirea asupra esențelor, structurată însă într-un mod determinat. Anume, deslușirea problemei esenței cunoașterii e subordonată obiectivului cunoașterii esenței ca esență; cunoașterea acesteia din urmă e subordonată cunoașterii esenței societății; aceasta e subordonată năzuinței transformării revoluționare, comuniste a societății, condiție prealabilă necesară în vederea atingerii țelului suprem: omul, transformarea omului. Este vorba de a înțelege „umanul" în sensul care suprimă „inumanul" antagonismului social; de a-l înțelege în dubla lui fațetă, colectivă și singulară; de a înțelege „umanul" în spiritul ideii de om activ, creator de valori, care, ameliorînd mereu societatea, se ameliorează inepuizabil pe sine însuși sub raport logic, etic și estetic.

Clara DAN: Orice domeniu de activitate spirituală își modifică mereu granițele, delimitările, în consecință semnificația. Nu vom putea aproxima deci obiectul filozofiei prin simpla cartografiere a istoriei ei, ci doar printr-o retrospectivă asupra istoriei ei, în care prezentul joacă un rol hotărîtor. Din analiza prezentului reiese pregnant faptul că filozofia nu dispune de mijloace de investigație și control suficient de specializate pentru *a elabora* pe cont propriu modele ale universului, natural, social ori spiritual. (În gnoseologie și logică, filozofia mai este viguroasă chiar în sensul elaborării pe cont propriu de adevăruri despre cunoaștere, dar stăpînul de mîine — specialistul înarmat cu mijloace de investigație și control de care filozofia nu dispune — bate deja la ușă.) Pornind de la această constatare definitorie pentru prezent, vom găsi că specificul filozofiei constă nu în elaborarea de adevăruri despre univers, ci în *situarea*, în *amplasarea* adevărului științific într-un *context* de *semnificații* definitorii filozofiei. (Situarea adevărului era dimensiunea esențială a filozofiei în toată istoria ei, chiar atunci cînd în mod vizibil ea era îndreptată spre elaborarea pe cont propriu de modele ale universului.) Contextul de semnificație ce definește filozofia este un context *uman*; filozofia caută consecințele pe care adevărurile desprinse de știință le are asupra destinului său, asupra locului și rolului său în univers, într-un cuvînt asupra *condiției umane*. Știința caută să neutralizeze subiectul, făuritorul modelului, să reducă perturbația pe care acesta — în calitate de constructor de modele — o introduce în tabloul lumii. Filozofia *reconectează* obiectivitatea astfel cîștigată cu subiectul, *valorificînd* deci obiectivitatea *prin prisma* subiectului. Din *valorificarea umană* a adevărului decurge nemijlocit o *atitudine* în fața universului, filozofia înfăptuind astfel **joncțiunea** dintre cunoaștere, axiologie și practică, suprema sinteză a tuturor activităților umane. Teoria marxistă centrată direct și nemijlocit pe condiția umană arată că aceasta din urmă poate fi modificată: de aici decurge, în marxism, noul rol transformator al filozofiei.

Mihail PIȘCOCI: Este un loc comun că nu te poți pronunța asupra unei științe abstracție făcînd de sistemul său propozițional. Pornind de aici, cred că discuțiile în jurul obiectului, specificului și raporturilor filozofiei cu celelalte forme de manifestare a spiritului și în special cu „știința" nu pot fi duse, abstracție făcînd de ființa în fapt a filozofiei, de gîndirea filozofică sistematică în totalitatea ei, așa cum s-a dezvoltat din antichitate și pînă azi.

Istoria reală a filozofiei este singura în măsură a ne arăta progresul constant înregistrat de gîndirea ce căutîndu-se pe sine ajunge la sine. Ea trebuie să fie obiectul veritabil al oricărui discurs ce se vrea filozofic. A face abstracție în discuțiile „filozofice" de însăși filozofia a cărei existență este istoria ei, revine la a spune orice și oricum, dezinteresat sau interesat, sentimental sau poetic, numai filozofic nu.

Considerînd istoria filozofiei ca singura în măsură să răspundă întrebărilor ce ne frămîntă, eu susțin că există două posibilități de a aborda filozofic problematica filozofică: 1. bazați pe temeinica cunoaștere a istoriei filozofiei, putem decela continuitatea problematicii și a progresului gîndirii filozofice și putem aborda — științific vorbind — obiectul, raportul ei față de știință, specificul ei; 2. a doua modalitate, indisolubil legată de prima, este aceea prin care, creînd o filozofie, aceasta devine parte componentă a istoriei filozofiei și răspunde problemelor ridicate. În acest fel valoarea sa de adevăr și cunoaștere este funcție de totalitatea în care se încadrează organic.

Adrian RĂDULESCU: Filozofia este, dacă acceptați expresia ca metaforă, o „știință a științelor", deopotrivă a celor ce sînt cît și a celor ce încă nu există. Dar între aceste limite se poate vorbi de caracterul „științific" sau „neștiințific" al filozofiei.

Dincolo de problematica ei specifică (ontologică, gnoseologică, logică), filozofia, asemenea artei, îndeplinește și un rol „vizionar". Nu există cunoștințe de laudă ale științelor astăzi constituite care să nu-și fi trăit „copilăria" în filozofie și artă. Circulă printre noi o idee extrem de naivă: era o vreme cînd se cerea ca filozofia să existe ca o știință a științelor; astăzi științele au ieșit de sub tutela filozofiei, s-au constituit ca autonome etc.

Oare chiar așa să fie? Oare chiar toate, toate științele au fugit din filozofie? Îngăduiți-mi o mică schemă. Să presupunem drumul formării, apariției unei cunoștințe științifice despre ceva. La început obiectul, fenomenul, procesul etc. este supus *direct* analizei, meditației filozofice. Avem aici o cunoaștere, să-i zicem, „paraștiințifică" fixată într-un cîmp filozofic „paraștiințific".

Apoi cunoștințele respective se constituie, cu timpul, ca științe și filozofia din etapa lor „paraștiințifică" nu li se mai potrivește în întregime sau nu li se mai potrivește de loc. Deci o resping în parte sau în întregime. Această „antifilozofie" este și ea tot o „filozofie" sau cerința unei filozofii.

Noile științe se integrează tot mai mult, circulă într-un context general de cunoștințe, obiectul lor este și el infinit, sînt necesare conexi-

uni, asocieri, relații, pe care științele respective nu le pot face prin ele însele. Apar „metateoriile" pentru care filozofia devine tot mai necesară. În măsura în care o filozofie pleacă de la cuceririle unei științe, ea poate deveni o filozofie științifică. O filozofie nu poate fi științifică prin ea însăși. Filozofia marxistă a plecat, după cum se știe, de la cele mai remarcabile cuceriri ale științelor și de la *elementele științifice* ale filozofiilor precedente; ea este o *filozofie științifică*. Conducîndu-se după *cele mai generale legi* ale dezvoltării naturii, societății și gîndirii, filozofia marxistă beneficiază de o dimensiune științifică în continuarea cercetărilor sale.

Dar în măsura în care un filozof marxist se ocupă de domenii care nu dispun încă de o explicare științifică nu face el din nou o filozofie „paraștiințifică"? Este această filozofie științifică? Nu este. Este ea o filozofie? Este. Să fie filozofia doar o „așteptare" a științei? Da, dar numai în acest sens, numai referitor la numitul aspect „vizionar" al filozofiei și acceptînd că acele cunoștințe „paraștiințifice" se vor constitui ulterior într-o știință.

Gabriel LIICEANU: Dacă efortul de a cîștiga o indicare îndeajuns de precisă a specificului filozofiei implică și o delimitare a filozofiei de știință, faptul nu trebuie să conducă la ideea că filozofia este o disciplină a arbitrarului, care folosește un limbaj particular impresionist, sprijinit pe subiectivitatea îngustă a afectului. Că nu orice activitate teoretică este știință, tocmai filozofia ne-o spune, teorie și ea, totuși nu știință. Dar teoretică fiind, filozofia se bucură de atributele teoreticului de a fi riguros și coerent. În *acest sens*, solidar cu atributul larg al teoreticului de a fi coerent, demonstrativ, discursiv, logic prin excelență, cred că poate fi înțeles calificativul de „științific" care se acordă filozofiei. Filozofia nu operează cu modurile particulare ale expresiei ci cu expresia universalizată prin mijlocirea conceptului, spirit general identificabil. Pe linia acestui efort, de ridicare la idee, la concept, a fost în general înțeles în istoria filozofiei sensul științific al filozofiei. La Hegel, științificul filozofiei capătă un înțeles mai adînc; el constă în rigurozitatea conceptului care, ridicînd conștiința la nivelul spiritului, a reușit să dea expresie subiectului ca spirit obiectiv al istoriei (*Fenomenologia spiritului*). Fără să se confunde deci cu știința, filozofia își pune și ea problema obiectivității; Kant o găsește la nivelul necesității și universalității formelor apriori ale conștiinței, Hegel la cel al conștiinței (eu) devenite istorie (noi = spirit), iar Marx, la nivelul individului devenit clasă, societate, istorie, la nivelul practicii istorice.

Dacă vorbim deci despre un sens științific al filozofiei, fără ca prin aceasta să operăm o reducere a filozofiei la știință, cred că trebuie să-i precizăm înțelesul o dată *pe linia caracterelor teoreticului* și o dată pe aceea a *structurii subiectului în filozofie*: spirit obiectiv, *Geist*.

Caracterul științific al filozofiei nu se definește deci în afara specificului filozofiei însăși. Dacă atît filozofia, cît și știința împrumută din sensurile teoreticului aceeași rigurozitate formală (stringența, coerența

internă a gîndului), în schimb caracterul ştiinţific al filozofiei capătă un sens specific atunci cînd este vorba de obiectivitate. Obiectivitatea filozofului este alta decît aceea a omului de ştiinţă, care fereşte pe cît posibil rezultatul cercetării de prezenţa subiectului-cercetător; ea este, în primul rînd, o supunere la un sens universalizat al umanului.

Cu privire la înseşi discuţiile despre filozofie, ele tind către judecăţi *cît mai adecvate* privind specificul filozofiei. În aceste discuţii, filozofia este privită ca un fenomen spiritual, ca un fapt de conştiinţă, iar noi ne raportăm la ea cu detaşarea pe care o comportă orice judecată ştiinţifică faţă de obiectul ei. Ceea ce urmărim este o *elucidare*, cîştigarea unui *adevăr* despre acest fenomen spiritual, care este filozofia. Acţionăm deci faţă de filozofie nu într-o manieră filozofică (care operează cu adevăruri „ideologice", de tipul umanului, necomportînd această „răceală" faţă de obiect), ci într-una ştiinţifică; discutînd deci despre filozofie facem ştiinţă, şi nu filozofie. De aceea singurele criterii pe care le putem aplica discuţiilor *despre* filozofie (nu discuţiilor filozofice) sînt de tipul adevărului şi falsului. Dacă deci o discuţie *filozofică* poate fi marxistă sau nemarxistă, apoi o judecată *despre filozofie* poate fi doar adevărată sau falsă. Trebuie atunci să înţelegem că pentru discuţia noastră, care vrea să cîştige un gînd mai limpede despre filozofie, autoritatea ultimă este a argumentului ştiinţific şi a demonstraţiei, iar singurul protest autentic poate fi exprimat de gîndire în ipostaza ei ştiinţifică.

H. CULEA: Istoria problemei obiectului filozofiei este de fapt problema istoriei acestui obiect. Spre deosebire de ştiinţe, filozofia nu depăşeşte preocupările ei anterioare. Problemele filozofiei sînt întrucîtva neschimbate. Soluţiile diferă. Una din aceste probleme este cea a adevărului: căutarea adevărului profund este în cazul filozofiei căutarea profundă a adevărului. Filozofia este deci deopotrivă ontologie, gnoseologie şi metodologie. Căutarea criteriilor adevărului este o problemă eminamente filozofică. Filozofia este de asemenea şi logică: logica umană. Raţionalismul filozofilor este eminamente antropologie. Problema omului este pentru filozofie problema umanităţii. Marxismul a indicat în mod genial că tratarea omului nu e posibilă în maniera speculativ „filozofică". Omul se cere de aceea studiat în *esenţialitatea* sa ca umanitate, ca colectivitate, ca „ansamblu de relaţii sociale". Marxismul a acreditat deci o teorie sociologică în tratarea filozofică a chestiunii omului.

Se spune că obiectul filozofiei l-ar constitui e s e n ţ e l e. Depinde ce se înţelege însă prin esenţe. Căutarea esenţei este profund împlîntată în psihologia omului: exprimă chiar trebuinţa acestuia de filozofie. De aceea, fiecare om are o filozofie. Numai că între acest fel de filozofie, ca formă generală şi comună de conştiinţă social-umană, şi *filozofia* ca specialitate, există unele deosebiri ce se cer relevate.

G. Călinescu scria cîndva: atît omul simplu cît şi filozoful de specialitate îşi pun aceleaşi probleme filozofice (problema esenţelor, a sensului şi destinului etc.), diferă însă *tehnica* cu care aceste probleme sînt soluţionate.

Filozofia rafinează la maximum tehnicile de abordare, tratare şi soluţionare (niciodată definitivă) a chestiunilor fundamentale ce se pun

omului și societății. În obiectul filozofiei se cuprinde poate în primul rînd această îndeletnicire : ea este de aceea o logică, o metodologie, un organ al înțelepciunii omenești.

Marxismul a oferit filozofiei minunate instrumente noi de investigare a problemelor fundamentale și *totale* ce se pun omului (sau mai bine zis omenirii, colectivității). Este vorba în primul rînd de *dialectică*, de materialismul istoric etc.

Tot marxismul a indicat numeroasele false modalități de tratare filozofică a omului, gîndirii, naturii, societății.

În locul unor atare „modalități" au fost puse bazele unor discipline filozofice-științifice sau pur științifice.

Sociologia, etica, estetica, epistemologia etc. sînt doar cîteva discipline de acest fel.

Niculae BELLU : Nu e de mirare că întrebarea asupra statutului filozofiei n-a căzut în gol, nici pe un teren sterp, ci s-a înscris ca legitimă în ambianța noastră teoretică de azi, care se definește punîndu-și întrebări într-o autentică nevoie de claritate privind propria sa dezvoltare și perspectivă. Un examen asupra etapelor parcurse e mai curînd un indice de maturitate, sau o aspirație în acest sens, decît naivitate și incertitudine. O filozofie incapabilă să se privească pe sine cu asprimea propriei sale lucidități critice ar fi anacronică și neputincioasă. Vigoarea ei se exprimă, dimpotrivă, în cutezanța de a nu se transforma pe sine însăși în dogmă, în a nu-și dogmatiza nici un moment concluziile și formulările. Ceea ce nu este ușor, îndeosebi în anii unor confruntări radicale ale pozițiilor filozofice, cînd însăși confruntarea impune delimitări formale, iar pe această cale o anumită rigidizare a pozițiilor. Orice delimitare, întrucît implică o tendință spre schemă și fixare, poate deveni — prin chiar acest fapt — nu numai o redută, dar și o sursă de eroare, dacă devine scop în sine și nu instrument activ de cunoaștere nouă, de problematizare și dezvoltare.

În acest spirit, celor care au deschis și continuat discuția justificînd-o, le vom recunoaște meritul de a fi dat dovadă de receptivitate față de această problematică vie a filozofiei, respectiv privind natura și contradicțiile implicate ale propriei sale modalități de a investiga; meritul de a fi contribuit la aducerea ei în evidența actualității.

Într-un asemenea context, orice sententiozitate devine *ipso facto* exterioară discuției în fond și se anulează. A discuta o problemă înseamnă, înainte de toate, a accepta că ceea ce este pus în discuție reprezintă într-adevăr o problemă; înseamnă a o recunoaște ca problemă, ca dificultate. Iar intransigența este aici mai curînd critică decît apologetică — în înțelesul că intransigența s-ar contura cu predilecție acolo unde o definiție instaurată este observată din unghiul insuficiențelor ei, mărturisind neliniștea gîndirii, decît din acela al împăcării liniștite și suficiente cu soluții devenite fie comode, fie economice, fie ambele la un loc.

Dar intransigența critică și auto-critică a filozofiei înseamnă, totodată, distanțare de arbitrarul subiectivității, nevoia de coerență logică in-

ternă dublată de o neobosită căutare a posibilităților (și criteriilor) de verificare în planul neutral al obiectivității. Această nevoie internă proprie filozofiei își caută împlinirea într-un contact mereu reînnoit cu teritoriul asimilat și investigat de știință, încărcîndu-se cu produsele de cunoaștere ale științelor particulare, verificîndu-se și dezvoltîndu-și propriul său teritoriu, filozofic, în conexiune cu datele științei și funcție de aptitudinea de a le fi integrat într-o problematică proprie filozofiei, unde știința nu se regăsește decît prin aceea ce aduce ca problematică nouă și ca reflecție asupra posibilității de perfecționare continuă a metodei de investigare și de verificare adecvată. Orice distanțare, cît de cît serioasă, de speculația pură revine la recunoașterea științei ca pivot, ca model admis și continuu perfectibil al cunoașterii realului, singurul temei în măsură să promită discursului filozofic validitatea conceptelor sau a propozițiilor sale, și să o facă posibilă.

Ideea că punînd știința (respectiv rezultatele și modalitatea ei, ca fapt de cultură emancipată) în situația de a fi pivotul investigației filozofice îi transmitem, implicit, filozofiei modalitatea neutrală, aumanistă a obiectivității științei, nu rezistă dincolo de impresia (aparența) acestei înrîuriri antifilozofice sau antiumaniste a științei, dacă admitem că *umanismul generic al filozofiei* nu stă în speculație sau sofistică, nici într-o pură contemplație poetică teoretizată, ci în validitatea posibilă-probabilă și virtual verificabilă a judecăților pe care le elaborează.

Dacă umanismul nu poate fi gîndit fără postularea omului ca scop, ridicarea filozofiei la umanism coincide în esență cu privirea realului din unghiul de vedere al umanului, al omului ca scop, sau, altfel spus, al eficienței umane, deci al verificării prin om a adevărurilor filozofiei. Dar tocmai de aci derivă și necesitatea imperioasă a temeiului ei științific și neputința filozofiei de a renunța la acest atribut, fără a se condamna ea însăși la sterilitate, deci la incapacitate prospectivă, la arbitrarul subiectivității și în cele din urmă, pe această cale, la antiumanism.

Antiumanismul ar fi aici, bineînțeles, nepăsarea și disprețul pentru conținutul de adevăr al cunoașterii, fără de care acțiunea umană este condamnată la eșec. La antipodul eșecului care pîndește actul necontrolat se plasează nevoia unei cunoașteri adecvate a realului, mijlocită de știință și atribuind filozofiei care se întemeiază pe ea, calitatea de a fi științifică, sau însușirea de a tinde cu necesitate spre un asemenea mod de a ființa.

În contextul discuției care ne preocupă, rămîne totodată de observat, de subliniat și de reținut că această raportare nu decurge fără conflicte și negări reciproce. Excursul științific aspiră la degajarea de orice încărcătură subiectivă a conceptelor sale, în timp ce filozofia introduce subiectul însuși, cu toată încărcătura sa de subiectivitate și arbitrar sub lupa investigației sale; mai mult încă, acest obiect, astfel constituit, este văzut din unghiul de vedere — evident încărcat de subiectivitate — al subiectului (omului) care urmărește să se cunoască pe sine însuși în complexitatea relațiilor sale existențiale. Dar tocmai în vederea acestei cunoașteri, pe cît posibil mai adecvată și mai riguroasă, filozofia este constrînsă să facă apeluri mereu repetate la arsenalul atît de dinamic al științei și să se întemeieze pe realizările ei, oricît de principial

diferit ar fi propriul ei unghi de vedere și de valorizare a rezultatelor pe care se întemeiază și de la care pornește. La rîndul ei, știința — în temerea ei de filozofie — își caută totodată justificarea opoziției sale, constituindu-și o modalitate explicativă proprie, ceea ce numim filozofia științei, care tinde să refacă legătura sa generică cu tensiunea umană, cu practica și conștiința umană, la rîndul lor temeiuri ale științei, după cum știința însăși apare ca temeiul lor. Îi datorăm lui Hegel această idee de a fi descoperit în *știință*, în progresul ei istoric și în asimilarea ei umană *natura anorganică a omului*. Și astfel spiritul filozofic al omului implică știința ca fiind momentul ei integrat, de unde modalitatea filozofiei este istorică nu numai prin caracterul ei determinat de condițiile vieții materiale, dar și prin dependența ei relativă de știința *fiecărei epoci*, avînd aici în vedere atît știința asimilată și disimulată în practica socială curentă, cît și aceea, încă neasimilată și nedisimulată, dar proiectîndu-și totuși puternica ei înrîurire asupra gîndirii filozofice, chiar dacă la început — numai o înrîurire exterioară și formală. Distingînd filozofia de știință ca modalități diferite ale cunoașterii, ar rezulta — în schimb — mai curînd observarea schimbului reciproc de modalități decît accentuarea polemică a opozițiilor, cu atît mai mult cu cît fascinația științei este indicele unei stări de spirit a contemporaneității în curs de a-și construi viitorul, și orice ruptură a filozofiei de această nouă spiritualitate în expansiune nu i-ar promite decît căutarea, poate plină de sfîșietoare nostalgie, a unui trecut care persistă încă, dar nu mai produce decît cel mult un romantism hrănit cu regrete. Dacă știința pătrunde mereu mai adînc și ireversibil în spiritualitatea epocii noastre, și o anunță în această direcție pe aceea a viitorului, oare filozofia nu s-ar ridica la nivelul propriei sale modalități de a ființa punîndu-și în față, fără ocol și mai ales fără dispreț, tocmai această tulburătoare problemă și contradicțiile pe care le produce, atît de neașteptate uneori, cum ar fi — de pildă — acela al revirimentului pe care îl cunoaște *nevoia de mit* în contextul celor mai mari cuceriri ale științei și al realității răspîndirii lor efective mereu mai largi?

S-ar înțelege de aici că, în aceeași măsură în care filozofia fără știință nu este încă o treabă serioasă („este îndeosebi necesar de a se face din filozofare o treabă serioasă" — Hegel), nici știința în forma exclusiv particulară a existenței sale nu poate servi adevărul existenței umane decît prin mijlocirea filozofiei, care astfel o completează și o desăvîrșește . . . „Că celelalte științe, oricît ar încerca prin rezonare, fără filozofie, nu pot avea (fără ea) în ele, viață, spirit, adevăr" (Hegel). Fără filozofie știința nu se ridică la viață, spirit și adevăr, după cum fără a fi științifică filozofia s-ar degrada la nivelul simțului comun sau chiar al revelației . . . „O filozofare naturală, care se crede prea bună pentru concept și care, prin lipsa acestuia, se consideră drept o cunoaștere intuitivă și poetică, aduce pe piață combinații arbitrare ale unei imaginații dezorganizate doar prin gînd, plăsmuiri care nu sînt nici pește, nici carne, nici filozofie, nici poezie" (Hegel).

Este banal să mai notăm, azi, că orice unilateralizare împinge gîndirea la scheme goale; dar nici depășirea formală a unilateralității, prin admiterea unei oarecari conlucrări între știință și filozofie, nu promite

o soluție, întrucît relația apare numai ca exterioară, accidentală, nu necesară și definitorie. În aceste limite, admiterea momentului științific al filozofiei rămîne o simplă concesie în fața evidenței, și nu o situare pe poziția construirii în acești termeni a discursului filozofic. Controversa, numai în aparență soluționată, persistă. Dacă investigația umană în căutarea adevărurilor fundamentale pentru înțelegerea propriei sale existențe este prin natura ei nefilozofică, nu i-ar rămîne filozofiei decît să-și recunoască maniera sa proprie prin poziția neutrală față de adevăr, negîndu-se ca modalitate de cunoaștere, tinzînd la noi descoperiri, noi posibilități și noi invenții în planul ascensiunii umanului. Dar atunci ce altceva ar putea fi genul filozofiei, deci „o retorică de adevăruri banale" justificîndu-se — după Hegel — prin „nevinovăția inimii și curățenia conștiinței", prin simpla ei „bunăvoință" teoretică. Dacă dimpotrivă, filozofia persistă și se confirmă ca modalitate umană de căutare a adevărurilor fundamentale și vitale pentru înțelegerea existenței umane (*adevăruri mereu noi* pentru că sînt generate de însăși dezvoltarea istorică a comunităților umane și a omului, și *mereu mai greu de identificat și adus la lumină* pentru că apar disimulate, metamorfozate sub acțiunea atît de complex contradictorie a relațiilor umane în societatea contemporană), atunci numai dezvoltarea adecvată a caracterului ei științific, și nu renunțarea la acest caracter, îi pot conferi acea valoare umanistă reală, pe care revoluția lui Marx a făcut-o posibilă și pe care dezvoltarea gîndirii contemporane o propulsează spre noi dimensiuni ale umanului.

Ajungînd însă aici, discuția reală abia se deschide. Căci rămîne să producem și să adecvăm continuu dovada filozofică a naturii sale prospective, dovada că — pe temeiul caracterului ei științific și pe măsura valorilor de cunoaștere ale științei însăși — crește aptitudinea filozofiei de a-i dezvălui omului adevărurile propriei sale ființări și năzuințe. Că — decurgînd de aici — crește aptitudinea filozofiei de a participa, ca existență în fapt, ca modalitate a existenței umane la imaginarea mai complexă și nuanțată a unui nou model al umanului și la realizarea lui istorică.

N. GOGONEAȚĂ: Atît referatele, cît și discuțiile din sesiune au fost axate pe următoarele trei probleme la care mă voi referi pe scurt: obiectul filozofiei, raportul filozofie-știință, caracterul științific al filozofiei.

Filozofia are un domeniu propriu, un obiect al său, oricît ar fi de labile granițele sale: filozofia abordează lumea ca întreg, spre a stabili esența acestei lumi, posibilitatea cunoașterii acestei esențe și spre a fixa atitudinea omului față de această lume, locul său în lume (include deci și accentul axiologic). Prin urmare nu are ca obiect „esențe" — și știința caută esențe —, ci esența întregului, spre a deduce de aici concluzii în privința vieții omului. Pentru a înțelege esența întregului, trebuie, în prealabil, să cerceteze esența principalelor componente ale acestui întreg — a naturii, a societății, a spiritului. (Materialismul istoric este deci o parte a filozofiei. Este nepotrivit a spune că materialismul istoric a rezultat din extinderea materialismului dialectic asupra vieții sociale,

cum afirmă în referatul său tov. U. Tomin. O contribuție importantă a marxismului o constituie tocmai interpretarea materialistă a vieții sociale; materialismul dialectic nu s-a constituit ca atare înainte de a explica materialist viața socială: fără interpretarea materialistă a vieții sociale nu se poate vorbi încă de constituirea filozofiei marxiste). Filozofia nu va fi deci o *știință specială* — se deosebește în această privință de celelalte discipline științifice —, ea are însă un caracter științific, întrucît abordează problematica sa în spirit științific (nu speculativ): ține seama în mod riguros de datele științei, spre a se putea situa pe un teren fertil. Filozofia nu se poate însă reduce la o sumă a rezultatelor științelor speciale, așa cum se afirma într-un referat. Procesul cunoașterii științifice e infinit (cantitativ și calitativ) or, filozofia, care privește lumea ca întreg, trebuie să facă o „totalizare" a rezultatelor cunoașterii. Ea va căuta deci să pătrundă și în viitor, să anticipeze tendințele dezvoltării. Anticiparea e inevitabilă în filozofie. În acest punct — al anticipării — intervine personalitatea gînditorului, capacitatea sa de sinteză, idealul său, „creația" filozofică etc. „Anticiparea", spre a fi corectă, se va realiza ținîndu-se seama de tendințele reale ale dezvoltării cunoașterii în diferite domenii ale științelor speciale, nu în opoziție cu ele.

Întrucît include momentul anticipării, spre a putea realiza „totalizarea" asupra lumii privite ca întreg, filozofia nu va putea fi absorbită niciodată de științele particulare. Deși progresele științei măresc contribuția disciplinelor științifice particulare la formarea concepției despre lume, problematica filozofică se menține ca atare, filozofia nu poate să dispară.

În dezvoltarea sa istorică, filozofia a înregistrat un progres inegal în diversele sale capitole. Aceasta nu înseamnă însă că ea trebuie redusă la o disciplină sau alta din cele care intră în sfera ei de cuprindere. Fiind de acord cu tov. Dumitru că problematica filozofică evoluează în strînsă legătură cu practica socială (în sens larg), vom observa totuși că nu se poate stabili o schemă rigidă care să fixeze calea dezvoltării filozofiei (la început concepția deterministă asupra naturii, apoi problema relațiilor sociale). Încă din antichitate au existat preocupări variate și s-au oferit soluții mai tuturor problemelor filozofice. Ele au fost preluate la începutul epocii moderne, cînd s-a crezut că s-a ajuns la soluționarea definitivă a lor (nu numai a problemei determinismului, dar și a problemei relațiilor sociale — oare iluminiștii francezi au abordat numai problema determinismului naturii?). Filozofia nu trebuie deci redusă la „capitolul" ei cel mai actual într-un moment sau altul al dezvoltării ei și judecată numai după starea de lucruri a problemelor care își așteaptă soluționarea. Dacă azi se discută problematica omului și se constată insuficienta elaborare a ei în cadrul filozofiei marxiste, aceasta din urmă nu poate fi apreciată numai după „ceea ce lipsește". „Ceea ce lipsește" poate constitui un stimul pentru dezvoltare — motorul afectiv al progresului —, nu poate fi însă identificat cu filozofia însăși. Blaga a încercat să realizeze o filozofie pe ceea ce nu este și nu poate fi cunoscut (îl cita pe Lao-tzî pentru ideea că și pe „gol" se poate clădi ceva pozitiv: fereastra e un „gol", dar îndeplinește o funcție utilă). Lucian Blaga a închis în dogme misterele insondabile, necunoscutul, ajungînd la agnosticism.

Compararea filozofiei cu mitul nu mi se pare în favoarea filozofiei : ea caută răspunsuri de care omul are stringentă nevoie în viața reală, pe care dorește să o transforme. În formularea acestor răspunsuri, filozofia se inspiră din rezultatele științei, din tendințele de dezvoltare a științei. Contribuția gînditorului la dezlegarea problemelor se va face în același spirit. În aceasta constă caracterul ei științific.

Vasile VETIȘANU : Problema relației dintre filozofie și știință stimulează dezbateri tot mai fructuoase în conținutul acestora, în specificul lor pentru o înțelegere mai adecvată a obiectului și problematicii — de care se ocupă.

Discuțiile începute de revista „Tribuna", „Cronica" și reluate de „Contemporanul" au angajat la reflecții mai adînci pe mulți dintre cercetători, în stabilirea unor puncte de vedere care, cu toată diversitatea lor, tind să ajungă la concluzii tot mai unitare. Consider că problemele ridicate în paginile revistei „Contemporanul" încearcă arbitrar, o ruptură între filozofie și știință. Or, cu cît facem delimitări mai precise între aceste două discipline, cu atît mai mult trebuie să admitem faptul că ele se completează. Domeniul filozofiei este altul decît cel al oricărei științe particulare. Problematica filozofiei este mereu aceeași, soluțiile diferite, în măsura în care ea vizează raporturile dintre om, societate și univers, modul în care omul se integrează în ritmul firii.

În vreme ce științele adaugă mereu date noi la tabloul concret al lumii, filozofia adîncește și desprinde sensuri axiologice chiar în descoperirile științei.

Filozofia este o cercetare din interior a existenței. Acolo unde știința se oprește, considerînd că s-a achitat de sarcinile ei, filozofia abia începe. De aceea, un rol deosebit revine în cadrul filozofiei, contemplației active a subiectului. Pe acest temei, filozofia devine un act de creație, solicitînd trăirea subiectivă și latura emoțională a individului. Curentele idealiste contemporane atacă deseori filozofia materialist-dialectică, pornind de la ideea că pecetea personalității creatoare ar lipsi din această filozofie, ceea ce nu poate fi acceptat.

Întotdeauna filozofia avansează o problematică care nu trebuie să intre neapărat în cîmpul verificabilului. Dar, legată și condiționîndu-se cu știința, această problematică se face și mai înțeleasă.

Așadar, filozofia și știința presupun o unitate, o strînsă legătură, care le este proprie.

Ion PASCADI : Cred că discuția despre obiectul filozofiei nu poate fi purtată în general anistoric și atemporal și că ea nu se poate desfășura *în sine*, abstracție făcînd de natura orientării filozofice sau de contextul ideologic în ansamblu. Cerința unor participanți la discuție de a judeca valabilitatea punctelor de vedere emise după coerența lor logică și rigoarea demonstrației mi se pare justificată, dar de loc sufici-

entă. Desigur, fiecare concepţie — inclusiv cele privind obiectul filozofiei — trebuie să aibă o coerenţă logică şi lipsa acesteia o elimină de la început din cîmpul ştiinţific, dar să nu uităm că şi un sistem teologic şi o concepţie iraţionalistă pot fi logic coerente fără ca aceasta să le asigure şi validarea ştiinţifică.

O asemenea micro-structură cum este înlănţuirea de argumente în susţinerea unei idei este ea însăşi integrată în structuri mai largi; acestea, la rîndul lor, ocupă un anumit loc în cadrul unei superstructuri şi au un anumit sens într-o tablă de valori, aparţinînd unor grupe sociale sau unei epoci. Nu putem judeca deci părerile emise fără a le raporta la contextul în care se încadrează, omiţînd poziţiile pe care le sprijină sau le combat, ignorînd sensurile implicate în ele. Nu sînt admise procesele de intenţie în discuţiile ştiinţifice, dar nici nu este îngăduită miopia în faţa consecinţelor posibile ale unui punct de vedere sau altul mai ales atunci cînd ne aflăm pe terenul atît de profund ideologic al filozofiei.

Se pune întrebarea dacă filozofia este o ştiinţă. În primul rînd un asemenea mod general de a pune problema porneşte de la concepţia — greşită credem — a echivalenţei tuturor sistemelor filozofice. În măsura în care ne referim la filozofia marxistă, ca şi la elementele pozitive existente în alte filozofii, trebuie să precizăm că acestea nu reprezintă ştiinţe în sensul ştiinţelor speciale. Referatele ca şi discuţiile au subliniat, pe bună dreptate, notele distinctive între filozofie şi ştiinţă, evidenţiind faptul că, în timp ce una se adresează universalului, are un caracter deductiv, neexperimental şi calitativ, cealaltă are în vedere particularul, utilizează metoda inductivă, pretinde verificarea experimentală a enunţurilor ei şi permite cuantificarea. Adăugăm la aceasta faptul că, dacă în ştiinţă se tinde către reducerea — pe cît posibil completă — a intruziunii elementului subiectiv, în filozofie ne preocupă tocmai relaţia dintre subiect şi obiect. Credem de aceea că formularea după care marxismul a transformat filozofia în ştiinţă ţinteşte de fapt să sublinieze caracterul ştiinţific al filozofiei marxiste. (Elemente ştiinţifice există de altfel şi în alte filozofii, dar ele sînt parţiale şi nu dau acestora marca autenticităţii şi consecvenţei de ansamblu.)

Pledoaria pentru autonomia filozofiei în rîndul domeniilor spiritului este întru totul justificată şi necesară tocmai pentru a preveni minimalizarea sau transformarea ei într-un simplu apendice al ştiinţelor particulare. Făcînd această precizare, trebuie să arătăm însă că, prin structura ei, filozofia (de orice orientare) este *teoretică*, tendinţa ei este de a formula legi şi categorii, iar discursul ei este *raţional*. Este semnificativ în acest sens că pînă şi o filozofie iraţionalistă este nevoită să recurgă la un discurs raţional pentru a-şi argumenta punctul de vedere, iar apelul la afect sau senzorial nu sînt decît cu totul indirecte, mediate.

Încercînd să definim momentele de bază ale oricărei filozofii (chiar dacă ele au în cazuri concrete ponderi diferite), ni se pare că acestea sînt ontologicul, gnoseologicul şi axiologicul considerate toate sub specia universalului. Filozofia, în căutarea esenţelor, se călăuzeşte de o perspectivă umană — prezentă în mod diferit în aceste momente —, iar apropierea de adevărul obiectiv dă caracter ştiinţific acelor orientări care ating acest ţel. O atare concepţie ni se pare cuprinzătoare, întrucît

are în vedere întreaga existență materială și spirituală, permițînd în același timp disocierea între diferite orientări filozofice pentru a evidenția ce anume au adus propriu. Din acest punct de vedere, marxismul — luînd în considerație toate aceste trei momente — se deosebește de filozofiile care l-au precedat nu numai prin creșterea rolului umanului în interiorul său, ci prin faptul că a descoperit și căile pe care însuși destinul omului poate fi transformat. Umanismul a devenit, în filozofia marxistă, o componentă esențială tocmai prin faptul că aceasta — integrînd individul în ansamblul relațiilor sociale — a descoperit acea latură a lor care este hotărîtoare în ansamblul practicii. O asemenea descoperire nu era însă posibilă prin îngustarea perspectivei marxismului doar asupra socialului, ea cerea cu necesitate o transcendere a tuturor datelor privitoare la întreaga realitate. Momentul filozofic marxist este revoluționar, deci, prin perspectiva de ansamblu pe care o introduce asupra universalului, prin faptul că își susține funcția umanistă pe baza integrării rezultatelor tuturor științelor.

Spiritul filozofiei marxiste, parametrii ei principali se definesc prin faptul că — potrivit cunoscutei formule — materialismul și dialectica, puse în slujba interpretării omului, urmăresc pe baze științifice transformarea lui, locul practicii conștiente în acest proces devenind precumpănitor.

Liubomira MIROȘ : Mă voi referi în cuvîntul meu la unele probleme privind raportul dintre filozofie și știință pe plan gnoseologic.

Consider că s-au precizat în această sesiune două idei importante, și anume : 1) caracterizarea filozofiei ca *modalitate de cunoaștere*, de unde decurge necesitatea de a diferenția noțiunea de *știință* de cea de *caracter științific*, și 2) necesitatea unui *punct de vedere istoric* în analiza specificului filozofiei și a raporturilor sale cu știința. În ceea ce privește prima idee, cred că mai persistă unele confuzii, bazate în esență pe stabilirea unei rupturi radicale între umanism și caracter științific. Or, umanismul și în general o concepție filozofică pot avea sau nu caracter științific, în măsura în care se bazează și corespund sau nu realității. A doua idee stă la baza intervenției mele.

Cred că ne aflăm în fața necesității de a aborda problemele raportului dintre filozofie și știință nu pe baza unor considerații teoretice generale, ci ținînd seama de sarcinile și problematica dezvoltării științei contemporane. Caracteristica principală a acestei dezvoltări este tendința spre unificarea științelor, prezentă atît în mișcarea foarte pronunțată de formalizare și axiomatizare, exprimată în special în elaborarea metateoriilor, cît și în cea enciclopedistă, care se vrea anti-sistem, dar nu poate evita, după părerea mea, momentul sistematizării ca o caracteristică esențială a procesului de unificare. În fața acestei situații, filozofia trebuie să-și precizeze 1) atitudinea și formele noi de relații cu știința, 2) propriul ei rol și statut în procesul de unificare a științelor.

Pe această linie se manifestă uneori tendința de a înlocui sensibilitatea și disponibilitatea pentru o problematică nouă cu o atitudine fie de ignorare, fie de respingere sau acceptare totală, necritică. Nu sînt de acord cu aceia care, fără a aprecia critic necesitatea, posibilitatea și limi-

tele metateoriei, o etichetează foarte comod și categoric drept idealism, deoarece, după părerea mea, în măsura în care o metateorie nu este altceva decît *un sistem de relații formale între termenii teoriei respective*, ea se menține pe un *plan logic* și, atîta timp cît se menține pe acest plan, nu este nici idealistă, nici materialistă. Primejdia intervine abia atunci cînd se încearcă introducerea elementului axiologic în însuși planul logic — ca la reprezentanții școlii lui G. E. Moore, de exemplu —, uitîndu-se necesitatea de a depăși momentul *formal*, prin analiza *conținutului* categoriilor respective *în afara* planului logic, de pe poziția unei filozofii cu caracter științific.

În cazul în care acceptăm metateoriile ca o expresie a exigențelor și a capacităților stadiului actual de dezvoltare a gîndirii, se ridică unele întrebări legate de formele *noi* de relație între filozofie și știință. O sarcină importantă ni se pare reconsiderarea inducției filozofice. Filozofia va prelua și în condițiile noi create rezultatele științei, sau va folosi, prin intermediul filozofiei științelor naturii, datele metateoriilor? Aceasta presupune formalizarea disciplinelor filozofice și a celor care trebuie cuprinse în sistemul unei antropologii filozofice științifice, pe de o parte, a filozofiei științelor naturii pe de altă parte. Dacă aceasta este necesar și posibil, atunci se poate prevedea dezvoltarea filozofiei, noul ei loc în sistemul științelor unificate : filozofia, incluzînd într-o structură unică antropologia filozofică și filozofia științelor naturii, ar reprezenta ultima expresie formală a raportului subiect-obiect — incluzînd subiectivitatea în structura unitară a lumii —, și a unității acesteia. În modul acesta văd confirmată, cu mijloacele gîndirii moderne, previziunea lui Engels cu privire la dezvoltarea și specificul filozofiei.

Cele spuse au valabilitatea unor ipoteze. Deși vizează un moment mai îndepărtat, ele invită la reflecție pe marginea problemelor actuale.

AL. POSESCU : Ca istoric al filozofiei, ar trebui să fiu și eu de acord cu acei dintre vorbitori care au fost de părere că nu se poate ști ce este filozofia decît ținînd seama de dezvoltarea ei istorică. Cred totuși, dimpotrivă, că pe această cale riscăm să ajungem la un rezultat greșit. Într-adevăr, istoria filozofiei ne arată că, de-a lungul evoluției sale istorice, filozofia a oscilat între probleme foarte diferite, lipsite, cel puțin aparent, de unitate. În general, majoritatea concepțiilor filozofice sînt explicări globale ale universului. Găsim însă, alături de acestea, filozofii care nu sînt decît concepții etice, ca stoicismul și epicureismul ; găsim altele care nu sînt decît concepții gnoseologice, ca scepticismul și probabilismul ; găsim apoi o sumă de probleme, ca aceea a culturii, a mitului și altele, care nu se leagă între ele. Din care motiv, din istoria ei, nu ne putem face o idee justă despre ce este filozofia.

Nu e de mirare de aceea că acei care nu sînt filozofi de profesie au despre filozofie convingerea, îndeobște cunoscută, după care filozofia s-ar ocupa de tot soiul de probleme lipsite de legătură cu viața reală. Mai surprinzător este că această opinie despre filozofie ca „răspunzînd nevoii dezinteresate de cunoaștere a minții omenești" este dominantă și în rîndurile filozofilor de profesie. Și încă și mai surprinzător este că această opinie circulă și printre unii filozofi de formație marxistă. Totuși,

marele merit al marxismului este de a fi arătat că filozofia nu este speculație gratuită, ci este legată de cele mai vitale interese ale omului, și anume ale omului real, concret, conceput ca ființă socială.

Spre deosebire de animale, oamenii trăiesc preocupați în mod statornic de soarta lor viitoare. Omul se întreabă : ce pot spera în viitor? ce destin mă așteaptă?

La aceste întrebări, primele răspunsuri au fost date de religii. Găsite nesatisfăcătoare în momentul cînd mintea oamenilor a trecut de la imagini la idei, iar de la ideea cauzalității supranaturale la aceea a cauzalității naturale, gîndirea filozofică a căutat alte răspunsuri. Ea a constatat însă că răspunsul nu poate fi dat decît indirect, rezolvînd probleme legate de explicarea lumii în general, ca și de posibilitatea de a fi cunoscută. Așa au apărut acele diferite preocupări, aparent disparate, ale diferiților filozofi. Toate sînt în realitate strîns legate între ele de una și aceeași preocupare fundamentală a destinului ființei umane.

Cred că, pînă la ora actuală, singurul răspuns satisfăcător este acela pe care îl dă filozofia marxistă, pentru motivul că el este însumarea celor mai bine întemeiate rezultate ale științei. Și fără o solidă bază științifică nu se poate construi o filozofie durabilă, adică nu se poate da un răspuns valabil la întrebarea atît de strîns legată de cele mai adînci interese ale ființei umane : care este destinul viitor al acesteia?

Radu PANTAZI : Dezbaterea noastră a avut loc în principal pe tema : are sau nu filozofia un caracter științific? Se apropie ea mai mult de știință sau mai mult de artă?

Cine se ocupă de filozofie nu poate fi străin de istoria ei — spunea cu temei gînditorul român Simion Bărnuțiu. El arăta că istoria filozofiei „deprende mintea ca să cugete de poterea sa, o învață a cunoaște metodica cugetării științifice, rătăcirile acesteia, precum și cauzele și urmările acelor rătăciri". Și această „deprendere a minții" se realizează tocmai pentru că filozofii meditează asupra esenței, încearcă să descifreze cauzele explicative ale fenomenelor universului, cugetă asupra vieții, a destinelor omului etc. Filozofii, reflectînd asupra universului, fac aceasta prin concepte, nu prin imagini artistice. Ei dau soluții, emit ipoteze, dintre care unele sînt confirmate ulterior. Erori există, evident, dar aceste erori se întîlnesc și în cazul științelor particulare, așa că nu e de mirare dacă le aflăm și în cazul filozofiei care se ocupă de esențe, are ca obiect generalul, universalul. Filozofia are un caracter de știință chiar și în cazul acelor filozofii (concepții filozofice — pentru că filozofia există nu numai la singular, cum afirmă H. Wald) care nu au putut da răspunsuri științifice la întrebările puse, în sensul că au unilateralizat sau au deformat explicațiile. Ceea ce nu înseamnă, cum socotește H. Wald, că știința devine din ce în ce mai antifilozofică, iar filozofia din ce în ce mai antiștiințifică.

Dimpotrivă. Istoria filozofiei și tabloul filozofiei contemporane dovedesc că :

a) pe măsura desprinderii științelor de filozofie, n-a încetat (chiar dacă au fost și sînt momente de zigzag) interesul științific (al oamenilor de știință) pentru filozofie :

b) filozofia — în măsura în care reușește să dea răspunsuri plauzibile și de perspectivă — se bazează pe datele științelor, are prin aceasta un caracter științific.

A doua remarcă se referă în special la marxism, concepție filozofică în mod consecvent științifică prin caracterul său unitar, materialist-dialectic, prin valabilitatea principiilor sale generale. Marxismul reprezintă de aceea o epocă nouă în filozofie — și nu numai în sociologie, cum se crede.

Dar care sînt concepțiile filozofice despre care se poate susține că reprezintă ceva nou în filozofie? Aș dori să mă refer tot la Bărnuțiu, care spunea că în istoria filozofiei se înregistrează acele concepții care își merită locul pentru : originalitate, „complexul intern" (argumentare, coerență) și influența exercitată asupra contemporanilor și posterității. Din acest punct de vedere, sublinia gînditorul român, epoci în filozofie pot fi considerate numai acele concepții „care fac un grad nou în dezvoltarea rațiunii" și evenimentele externe (filozofiei) „care au avut una influență însemnată și durătoare asupra filozofării".

Or, dacă ne referim la marxism, este evident că el reprezintă „un grad nou în dezvoltarea rațiunii". Prin ce? Prin mai multe elemente, dintre care unul principal este, cum a arătat aici și N. Gogoneață, înțelegerea materialistă dialectică a dezvoltării sociale. Se afirmă de către unii că aceasta ar fi revoluție doar în sociologie, uitîndu-se că marxismul dă o privire de ansamblu a societății și lumii, explică — în mod științific — cauza dezvoltării sociale și perspectiva ei. Aceasta ține de filozofie. De aici vine de fapt și umanismul marxist, din această concepție și nu dintr-o meditație sterilă, speculativă asupra omului.

Cît privește evenimentele externe filozofiei, care au exercitat asupra ei acea influență „însemnată și durătoare", la care se referea Bărnuțiu, să nu uităm că marxismul a fost elaborat de pe pozițiile clasei muncitoare și că a dus mai departe cuceririle gîndirii umane.

Are deci filozofia în general și filozofia marxistă în special un caracter științific? Răspunsul, după părerea mea, este : filozofia, avînd ca obiect universul în ansamblul său (tautologia este voită), operînd, cu concepte, dînd soluții — dintre care multe s-au dovedit viabile —, are un caracter științific. Iar filozofia marxistă are indubitabil un caracter consecvent științific conferit — așa cum am spus — de valabilitatea principiilor sale generale, de rigurozitatea și elasticitatea metodei, de spiritul său critic, novator, receptiv. Dar refuzarea de către marxism a dogmei nu înseamnă relativism, pendulare între extreme, ci implică și o atitudine de adîncă responsabilitate, capacitatea — filozofică — de a înțelege epoca și de a ne afirma cu claritate și hotărîre punctul de vedere marxist. Din acest considerent, sînt cu totul în dezacord cu G. Liiceanu, care pretinde că într-o dezbatere filozofică nu se poate caracteriza un punct de vedere ca „marxist" sau „nemarxist", ci doar ca . . . științific sau neștiințific. Respingerea etichetelor nu trebuie să ne ducă la fuga de caracterizări, la relativism sau la ascunderea în spatele altor etichete. Unde duce confuzia se vede tot la G. Liiceanu, care afirmă că de la Hegel se poate susține că filozofia ar avea un caracter științific, dar uită că Marx a plecat de la Hegel, pe care l-a depășit în sensul cunoscut.

Marcel BREAZU: Discuția noastră a încercat să aducă clarificări în problemele *obiectului* filozofiei, dar și ale *caracterului* ei; a perenității filozofiei și a *specificității* filozofiei marxiste. Deci, cărei *necesități umane* îi corespunde filozofia și *cu ce mijloace* face față acestei necesități?

Nu mă voi referi la momentele îndeobște cunoscute din istoria filozofiei — despre care s-a vorbit aici —, nu voi reaminti binecunoscuta *evoluție* a obiectului filozofiei, de la desprinderea ei din sincretismul inițial al cunoașterii umane pînă în zilele noastre.

Dar cu toată această evoluție a obiectului ei, nu pot să nu observ că ceea ce îndeobște a fost socotit ca fiind preocupare filozofică a corespuns nevoii de a cunoaște *ansamblul Universului*, al acelui univers în mijlocul căruia omul se descoperă viețuind; nevoii de a înțelege tulburătoarea *relație Om-Univers*. Cu riscul de a simplifica, aș spune că, de-a lungul istoriei filozofiei, observăm mereu, în miezul gîndirii filozofice, un om pradă acestei tulburări în fața imensității și complexității unei lumi, totodată amenințătoare și atrăgătoare, dar mereu uimitoare! „De unde venim — cine sîntem — încotro mergem?" — este inscripția, în limba tahitiană, de pe un cunoscut tablou al lui Gauguin. Pentru a răspunde omul a pus la contribuție și ceea ce prof. Banu a denumit aici *sapientia*, înțelepciunea, și ceea ce, treptat, i-a relevat ca indubitabil, *Știința*. Știința aceasta, pornind însă la treburi de mare minuție, treptat a părăsit Universul, chiar dacă unul dintre domeniile asupra căruia acționează azi cu necesitate este „*Cosmosul*"; a părăsit Universul pentru că, făurindu-și „*specialiștii*", n-a mai putut îmbrățișa, *într-o aceeași cercetare*, și cosmosul și Omul, și *Exterioritatea* vastă și *Interioritatea* stufoasă.

Dar din caverne pînă în navele cosmice, necesitatea umană de a cunoaște universal Universul persistă, necesitatea de a răspunde la întrebările asupra sensului existenței nu dispare. De răspunsul satisfăcător la aceste întrebări depinde *decizia* pe care o luăm asupra modului nostru de comportare în Univers, depinde *atitudinea* noastră în societate (*politica noastră*) și, la urma urmei, fericirea umană. *Știința* — dacă înțelegem prin acest termen suma aritmetică a științelor particulare — nu răspunde la aceste întrebări decît descompunîndu-le și complicîndu-le pînă le face de nerecunoscut. Admirabilele analize minuțioase ale științelor nu pot fi urmate decît de nu mai puțin admirabile sinteze *parțiale*. Suma aritmetică a acestor sinteze parțiale nu ne dă însă acea *sinteză universală* asupra Universului, de care sîntem însetați. Din numeroasele autodafeuri pe care a fost urcată, filozofia renaște mereu cu *problema ei fundamentală*, cu laturile ontologică și gnoseologică ale acestei probleme fundamentale, cu răspunsuri la întrebările asupra Exteriorității și Interiorității și raportului dintre aceste două *esențiale* entități —, de unde trebuie să decurgă răspunsul și la întrebările asupra destinelor noastre. Filozofia își reia mereu sarcina de a investiga atît *universalul logic*, cît și cel *cosmologic*.

Dar pe măsură ce științele se amplifică și-și capătă prin rezultatele lor eficiente mai multă autoritate, filozofia nu mai poate privi de departe la instrumentele cu care operează știința. Pe măsură ce ne apropiem de vremurile noastre, chiar filozofii care încearcă să dovedească precaritatea cunoașterii conceptuale, de tip științific, folosesc cu strălucire aceste instrumente conceptuale și informația științifică la zi (vezi Bergson).

Necesităţii de a răspunde la întrebările asupra sensului existenţei umane încearcă să-i facă faţă şi mitul şi arta (dar e semnificativ că acele opere de artă care îşi asumă asemenea misiune sînt denumite „filozofice").

Dar arta operează cu alte instrumente. Limbajul artistic este un limbaj *conotativ*, în vreme ce limbajul filozofic este *denotativ*, ca şi cel ştiinţific. Limbajului artistic nu numai că-i este permisă *redondanţa*, dar îi este chiar recomandată, dată fiind necesitatea *polisemiei* „informaţiei" artistice, în vederea capacităţii ei de sugestie. Limbajul filozofic, ca şi cel ştiinţific, are obligaţia eliminării redondanţei, pentru *înlăturarea ambiguităţii*, pentru cucerirea unei rigori logice echivalente celei a limbajelor ştiinţelor particulare. Artistul este, în primul rînd, *homo faber*. El făureşte *obiecte materiale semnificante*, cu ajutorul cărora comunică *cunoaşterea* şi *atitudinea* lui, constatarea ontică şi semnificaţia axiologică. (Fără vizualitate şi sonoritate potenţială, nici chiar limbajul artei literare nu e consistent.) Caracterul cunoaşterii artistice nu poate fi înţeles dacă nu privim creaţia artistică ca pe o formă a activităţii umane *concrete*, legate de acţiunea *materială* asupra *materiei* operei şi de reflectarea *senzorială* a realităţii (vezi Marx : *„însuşire practic-spirituală"*).

Filozoful este însă în primul rînd *homo sapiens*. El operează cu *concepte* — rezultate ale generalizării maxime, chiar dacă foloseşte, pentru a-şi face adevărurile mai izbitoare, metafore, chiar dacă împrumută (pe măsura înzestrării filozofului) de la cunoaşterea artistică limbajul ei literar — şi numai literar, pentru că e greu să-mi închipui o filozofie folosind imagini muzicale, coregrafice sau sculpturale.

Filozofia este deci *cunoaştere ştiinţifică*, în prelungirea ştiinţelor particulare, este, de ce să evităm termenul, o *ştiinţă* (dacă nu îi cerem nemijlocita, imediata verificare experimentală a adevărurilor filozofice — pentru că şi adevărurile filozofice *pot deveni caduce la o infirmare experimentală* a datelor ştiinţelor particulare asupra cărora generalizează). Ştiinţa noastră are însă cel mai vast domeniu de investigaţie : Universul (Cosmosul + omul + relaţia dintre om şi cosmos). Tocmai de aceea filozofia e obligată să folosească rezultatele ultime ale tuturor ştiinţelor pentru a elabora acea cunoaştere universală a Universului, care depăşeşte *calitativ* suma cantitativă a cunoaşterilor particulare (inclusiv a cunoaşterii artistice).

Marxismul, punînd *practica* la baza relaţiei Om-Univers, arătînd că nu poate fi înţeles omul fără înţelegerea condiţionării lui materiale, punînd în lumină vie relaţia dialectică dintre societate şi om, dintre lume şi om, arătînd că esenţa umană este condiţionată tocmai de relaţiile omului, *depistate ştiinţific*, a deschis acel drum pe care filozofia nu poate progresa decît sprijinindu-se pe ceea ce ştiinţele particulare despre natură, societate şi om îi furnizează. Iată de ce — în spiritul marxismului şi nu acoperindu-ne cu citate din Marx — nu putem face astăzi filozofie numai aproximînd uşuratic, exprimînd „intuiţii" subiectiviste, viziuni diletantice personale, fără acoperire ştiinţifică, fără o amplă informare asupra a ceea ce ştiinţele epocii noastre cuceresc, în vederea acţiunii eficiente a Omului în Univers.

CAMUS, ÎNTRE MIT ŞI ISTORIE

DE

GEORGEŢA HORODINCĂ

Albert Camus este prin excelenţă tipul scriitorului multilateral care a practicat cu egală îndemînare şi pasiune nenumărate genuri literare şi publicistice, lăsînd la patruzeci şi şapte de ani — cînd un accident absurd i-a curmat firul vieţii — o operă neterminată, dar de o excepţională întindere şi varietate. Şi totuşi pentru cine are răbdarea să parcurgă această operă de la început pînă la sfîrşit, varietatea ei încetează să mai apară ca o trăsătură esenţială. Dimpotrivă, în ansamblul ei, opera lui Camus este rezultatul unei rigori de gîndire care-i impune o unitate atît de strictă, încît, cu toată diversitatea formală, sufletul ei ni se revelă monoton ca o obsesie.

Într-un ultim interviu, acordat în decembrie 1959, Camus însuşi spunea : „Scriu pe planuri diferite tocmai pentru a evita amestecul genurilor. Am compus piese în limbajul acţiunii, eseuri în formă raţională, romane despre obscurităţile sufletului. Aceste cărţi diferite spun, e drept, acelaşi lucru".

Filozofiei absurdului, expusă în eseuri, îi corespunde o estetică a absurdului, urmărită cu consecvenţă în romane, nuvele, ca şi în dramaturgie, personajul principal al acestei literaturi fiind *homo absurdus*, iar teoriile social-politice ale scriitorului exprimă aplicarea la viaţa socială a concepţiei sale filozofice.

Putem afirma că tot ceea ce a scris Camus se organizează în jurul cuvîntului *absurd*, în care izbucnesc atît patima lui senzuală pentru plăcerile vieţii, cît şi o neîmpăcare desperată cu limitele existenţei şi cu suferinţele inerente. Şi mai putem spune că acest cuvînt aşteptat şi presimţit de o „sensibilitate absurdă răspîndită în secol" [1], acest cuvînt, pe care Camus a ştiut să-l rostească la timp, a fost cheia succesului său fulgerător de după război, cauza mondenităţii şi confuziilor care s-au acumulat în jurul lui, într-un cuvînt a *modei* care l-a urmărit cu privilegiile şi servituţile ei.

[1] *Le Mythe de Sisif*, Pléiade II, p. 98.

Rev. filoz., 15, 7, p. 805–809, Bucureşti, 1968

Rareori reuşeşte un scriitor să vină *la timp*, aşa cum a venit Camus, nici mai devreme, nici mai tîrziu decît o cer presimţirile obscure ale unei epoci. Numai Jean-Paul Sartre, prietenul, rivalul şi adversarul său, cu care a împărţit o celebritate zgomotoasă în anii imediat postbelici şi rolul de director de conştiinţe, a mai realizat o aderenţă atît de strînsă la epocă, încît numai timpul va reuşi să purifice definitiv durabilitatea operei sale de efectele ei spectaculoase.

Camus însuşi avea sentimentul că divorţul dintre fiinţa raţională — omul — şi lumea înconjurătoare (pe care ezita să o califice drept iraţională dar găsea în orice caz că nu este „raisonnable") i-a apărut ca o realitate pe care a acceptat-o „cu regret", dar fără putinţa de a o respinge. În însemnările publicate postum sub titlul *Carnets*, el nota la începutul anului 1943 — adică într-un moment istoric care stimula la culme sentimentul inadecvării universului la cerinţele elementare ale umanităţii — următoarea reflecţie : „Trebuie să ne decidem a introduce în problemele gîndirii distincţia necesară între filozofia de evidenţă şi filozofia de preferinţă. Altfel spus, poţi să ajungi la o filozofie care-i repugnă spiritului, *dar care se impune*. Astfel filozofia mea de evidenţă este absurdul — dar acest lucru nu mă împiedică să am (sau mai exact să *cunosc*) o filozofie de preferinţă : Ex. : un drept echilibru între spirit şi lume, armonie, plenitudine etc... Gînditorul fericit este acela care-şi ascultă înclinaţiile — gînditorul exilat cel care le părăseşte — din dragoste pentru adevăr — cu regret, dar fiind determinat..." [2].

Se simţea, aşadar, un „gînditor exilat", reflecţia asupra existenţei mergînd la el împotriva unei pătimaşe bucurii de a trăi, pe care o atestă toţi cei care l-au cunoscut şi care ţîşneşte de altfel cu o nobilă puritate din tot ce a scris Camus. Pasiunea absurdului („cea mai sfîşietoare dintre toate") a contractat-o din pricina unei contrarietăţi („M-am născut sub un cer fericit, în mijlocul unei naturi cu care te simţi în acord nu în ostilitate. N-am început deci cu sfîşierea, ci cu plenitudinea. Pe urmă însă..." [3]). A făcut din ea o filozofie, inspirat fiind de aspectul haotic şi inuman pe care istoria l-a arătat generaţiei sale, care a crescut, cum spune el, „în mijlocul războaielor". Camus a amintit ori de cîte ori a avut prilejul că s-a născut în ajunul primului război mondial, că avea 20 de ani cînd a venit Hitler la putere şi 30 în timpul lagărelor de concentrare. „Trăim în universul concentraţionar", spunea într-un interviu. Socotea că în epoca noastră tragicul a luat proporţii nemaiîntîlnite în istorie („Sînt, firește, epoci foarte întunecate în istorie. Totuşi gîndiţi-vă la cele 70 de milioane de oameni ucişi, împuşcaţi, deportaţi"), şi din marile răsturnări, atrocităţi şi deziluzii ale epocii noastre a compus imaginea unui univers în care lipsa de sens a istoriei întîlneşte indiferenţa superbă a naturii şi a cerului. Aruncat în acest decor măreţ, dar inadecvat, omul îi apare însufleţit de o permanentă aspiraţie spre *unitate*, spre reconcilierea spiritului cu tăcerea insondabilă a lumii, care îl „neagă fără mînie". Această aspiraţie veşnic prezentă şi veşnic neîmplinită îl menţine într-o contradicţie fără ieşire, pe care Camus a descris-o foarte precis : „Omul refuză lumea aşa cum e, fără să consimtă a se elibera de ea. De fapt, oamenii iubesc

[2] *Carnets*, II, Paris, Gallimard, 1964, p. 82—83.
[3] Interviu apărut în „Revue de Caire", 1948, Pl. II, p. 380.

lumea și, în imensa lor majoritate, nu doresc să o părăsească. Departe de a voi întotdeauna să o uite, ei suferă, dimpotrivă, că nu o posedă îndeajuns, ciudați cetățeni ai lumii, exilați în propria lor patrie" [4]. Din însăși condiția omului, adică din imposibilitatea de a-și satisface nevoia de absolut, rezultă, în concepția lui Camus, necesitatea revoltei, care capătă la el semnificația unei soluții existențiale și sociale. Descoperirea absurdului este numai prima treaptă, premisa pe care se întemeiază corolarul revoltei, adică răspunsul omului la nedreptatea condiției sale și totodată sentimentul care-l solidarizează cu semenii săi. Dacă moartea pune capăt existenței, reacția omului împotriva acestui final nemeritat trebuie să fie una de revoltă, el trebuie să moară „neîmpăcat"; constatarea duetului absurd dintre omul care cheamă și tăcerea de nepătruns a lumii trebuie să-l îndrepte spre cei ce împărtășesc aceeași soartă: „În experiența absurdă, suferința este individuală. Începînd cu mișcarea de revoltă, ea are conștiința de a fi colectivă, este aventura tuturor. Primul progres al unui spirit cuprins de înstrăinare este deci de a recunoaște că împărtășește această înstrăinare cu toți oamenii și că realitatea umană, în totalitatea ei, suferă de această distanță față de sine și față de lume (...) Mă revolt deci sîntem" [5].

De la *Mitul lui Sisif* (1942) la *Omul revoltat* (1951), reflecția filozofică a lui Camus își împlinește traiectoria, mitul relației absurde a omului cu universul, reprezentat prin munca zadarnică a lui Sisif, completîndu-se cu mitul unui Prometeu veșnic, care, protestînd împotriva condiției sale, se face totodată exponentul și apărătorul unei „naturi umane" permanente. (Analiza revoltei duce cel puțin la bănuiala că există o natură umană, după cum credeau grecii, și contrar postulatelor gîndirii contemporane. „De ce să te revolți dacă nu există în tine nimic permanent de ocrotit?" [6]). În aceste două eseuri, scrise la zece ani distanță unul de altul, se află expus pe larg, într-un stil pasionat și insistent, rodul unei reflecții neliniștite asupra destinului omenesc, neînțeles exil față de care revolta este în același timp o atitudine de consimțire și protest. („Aparent negativă, deoarece nu creează nimic, revolta este profund pozitivă pentru că ea revelă în om ceea ce este întotdeauna de apărat" [7]).

Între *Mitul lui Sisif* și *Omul revoltat* și-a definitivat substanța meditația filozofică a lui Camus. După cum se știe, aceste două eseuri, și în special *Omul revoltat*, au suscitat numeroase obiecții și polemici. Dacă la apariția primului, Camus spunea că lui Sartre nu-i place *Mitul lui Sisif*, dar că obiecțiile lui sînt întemeiate, la apariția celui de-al doilea, o polemică răsunătoare a pus totodată capăt prieteniei lor. Între alte obiecții aduse eseistului Camus, nu rareori i s-a reproșat un oarecare diletantism filozofic, și, într-adevăr, cu toată anvergura lor, cele două eseuri de bază ale sale nu pot fi considerate mai mult decît încercarea unui artist de a da o imagine rațională propriilor sale viziuni și neliniști. Dar dacă nu este creatorul unui sistem filozofic, Camus este în schimb tipul artistului reflexiv care știe să dea ideilor incandescență și putere

---

[4] *L'homme révolté*, Pl. II, p. 664.
[5] *Ibidem.*, p. 431–432.
[6] *Ibidem*, Pl. II, p. 425.
[7] *Ibidem*, p. 421.

de seducţie, iar în detalii să facă analize de mare fineţe intelectuală. Cele mai multe atacuri îndreptate împotriva cărţii *Omul revoltat* vizau în special concluziile social-politice ale scriitorului, în mare parte fanteziste sau retrograde, fapt care a făcut ca polemica să fie deosebit de vie şi nu fără dreptate severă. Privit însă *sine ira et studio*, *Omul revoltat*, ca şi *Mitul lui Sisif* de altfel, devine comentariul unei personalităţi viguroase asupra dramaticei noastre epoci, reflectarea nu mai puţin dramatică a unei stări de spirit pe care o degaja istoria revoluţiilor, războaielor reci şi calde şi a primejdiilor atomice din secolul nostru. Vorbind oamenilor de exil, de absurd, de înstrăinare, Camus găsea o audienţă sensibilizată, trezea sentimente larg încercate de atîtea milioane de oameni pentru care mai ales în cursul ultimei conflagraţii mondiale s-au prăbuşit cadrele obişnuite ale vieţii şi care, deposedaţi de tot ceea ce constituia pînă atunci temeiul, echilibrul şi rădăcina existenţei lor, au fost abandonaţi, ca regele Lear, condiţiei nude. Un om care fusese silit să-şi părăsească patria, casa şi profesiunea, să se despartă de familie, să devină un număr într-un registru nu era altceva decît întruchiparea perfectă a *Străinului*, a exilatului, a jidovului rătăcitor într-un univers dezumanizat. Acest om era pregătit să primească meditaţia filozofică asupra absurdului condiţiei umane ca pe o tristă mîngîiere a suferinţelor lui, să trăiască din plin o sfîşiere metafizică în faţa splendorilor lumii de care era frustrat şi să se revolte împotriva destinului său ca împotriva unui zeu crud şi orb. Filozofia absurdului era în spiritul timpului, plutea în aer o dată cu fumul ruinelor şi cu particulele invizibile pe care le împrăştia la mari depărtări ciuperca atomică de la Hiroshima sau Nagasaki. În acest sens, Camus avea dreptate să întrebe retoric : „Ce altceva am făcut totuşi dacă nu să meditez asupra unei idei pe care am găsit-o pe străzile timpului meu ?" [8]. El a venit la timp pentru a da o formă pasionată unui sentiment adecvat sensibilităţii secolului, lucru pe care Camus însuşi, l-a înţeles cel dintîi şi l-a repetat de nenumărate ori. Firește, radicalizarea conştiinţei victimelor, orientarea spre calea revoluţionară de soluţionare a răului istoric au fost de asemenea un rezultat al marilor încercări prin care a trecut omenirea în secolul nostru şi în această ordine de idei ar putea stîrni uimire moda furibundă pe care a cunoscut-o filozofia absurdului în timp ce ideologia revoluţionară nu a cunoscut o popularitate asemănătoare. Explicaţia stă în faptul că ideologia revoluţionară, reclamîndu-se din ştiinţă, nu produce o imagerie atît de bogată pe cît produc interpretările mitologice care abundă în metafore şi simboluri, alimentînd astfel imaginaţia şi furnizînd omului în mod imperceptibil o consolare asemănătoare cu starea de catharsis pe care o dă arta. Fiinţa umană torturată, înjosită şi permanent expusă neantului s-a arătat, firește, receptivă la meditaţiile poetice cu aspect de rigoare şi luciditate (într-o măsură, de altfel, reale) din care face parte şi filozofia absurdului. Ca orice efort gnoseologic deviat de o interpretare aistorică spre explicaţii globale, cu intenţii de universalitate, aceasta conţine într-adevăr un amestec seducător de adevăr şi fantezie, dă expresie unei stări de spirit reale şi flatează în acelaşi timp înclinaţia omului de a atribui unui rău universal, metafizic iremediabil toate nenorocirile sale (de unde caracterul ei mistificator şi mitic). Camus a avut intuiţia falsei

[8] *L'Été*, Pl. II, p. 864.

consolări pe care o oferă omului filozofia sa adormind pornirile revoluționare. Încă în *Mitul lui Sisif*, el scria : „Există astfel o fericire metafizică de a susține absurditatea lumii. Cuceririle sau jocul, dragostele nenumărate sau revolta absurdă, acestea sînt omagiile pe care omul le aduce demnității sale într-o campanie în care e dinainte învins" [9]. Și revine asupra acestei idei și în introducerea eseului *Omul revoltat* : „Într-un anumit fel, absurdul care pretinde să exprime omul în solitudinea lui îl face să trăiască în fața unei oglinzi. Sfîșierea inițială riscă atunci să devină confortabilă. Rana pe care o zgîndări cu atîta solicitudine îți face pînă la urmă plăcere" [10]. Dar luciditatea lui nu a mers pînă acolo încît să distingă în teoria sa asupra revoltei caracterul ei amăgitor. Preocupat să găsească remedii acestei obiecții pe care o socotea posibilă și furat de temperamentul său de artist, Camus a contribuit simțitor la îmbogățirea mitologiei moderne, care, deși circulă incognito, nu e mai puțin activă decît cea antică. „Nu e sigur că epocii noastre i-au lipsit zeii", scria odată ironic, fără să bănuiască măcar că el însuși slujea unul dintre cei mai puternici și mai temuți stăpîni ai lumii moderne, pe uzurpatorul anticului Fatum, zeul Absurdului.

[9] *Le Mythe de Sisif*, Pl. II, p. 173.
[10] *L'homme révolté*, Pl. II, p. 418.

MUTAȚIILE – MECANISME ȘI IMPLICAȚII DIALECTICE ALE MUTAGENEZEI LA MICROORGANISME

DE

R. KLEIN, A. FENYVES

După cum se știe, originea, mecanismul de apariție și rolul mutațiilor în lumea vie — problemă centrală a biologiei secolului nostru — au constituit vreme îndelungată obiectul a numeroase controverse. Aceasta s-a datorat, pe de o parte, insuficienței și impreciziunii probelor, ceea ce a făcut ca, implicit, și interpretările să fie adesea insuficient fondate, pe de altă parte, acestea din urmă au fost nu o dată călăuzite de concepții filozofice neștiințifice, care, în loc să împingă cunoașterea înainte, au contribuit, dimpotrivă, la stagnare și la semănare de confuzie. În ultimii 15 ani însă, pe măsura creșterii exigențelor experimentale și a rigurozității enunțării faptelor de observație, s-a ajuns nu numai la recunoașterea unanimă a rolului mutațiilor în cadrul variabilității biologice, dar și la clarificarea multor probleme privitoare la substratul și mecanismul lor. Toate acestea au subminat în măsură importantă denaturările idealiste și metafizice, constituind în același timp tot atîtea probe noi ale justeței concepției materialist-dialectice asupra naturii. În acest din urmă context, trebuie subliniat că eroarea comisă, uneori, de a se fi ignorat sau vîrît într-un pat al lui Procust anumite fapte, care aparent nu puteau fi conciliate cu unele interpretări dogmatice ale materialismului dialectic, nu are nimic comun cu apărarea pozițiilor acestuia ; căci materialismul dialectic nu are nevoie pentru confirmarea sa de ignorarea faptelor, ci, dimpotrivă, de examinarea lor din ce în ce mai aprofundată, care, dacă e făcută după norme efectiv științifice, va revela de la sine, așa cum s-a întîmplat și în acest caz, dialectica proprie a fenomenului studiat. În acest din urmă spirit, dar fără a avea, bineînțeles, pretenția de a epuiza problema, ne propunem să prezentăm cîteva aspecte generale ale fenomenului de mutație și ale dialecticii sale, cu referire specială la lumea microorganismelor, cea care a furnizat studierii acestui fenomen unele din principalele fundamente experimentale.

Rev. filoz., 15, 7, p. 811–823, București, 1968

GENERALITĂŢI

Existenţa mutaţiilor — *evenimente discontinue care duc la sau reprezintă schimbări ale informaţiei genetice* — a fost recunoscută de multă vreme, termenul *mutaţie* părînd să fi fost folosit pentru prima dată în 1650 de către Th. Browne. Cel care a adoptat definitiv termenul pentru a descrie schimbări cu caracter brusc ale ereditǎţii mendeliene a fost de Vries (1901), iar cel căruia, pentru o etapă anumită, îi revine principalul merit în analizarea fenomenului a fost Morgan şi şcoala sa. Cu toate acestea, crearea unei concepţii ştiinţifice asupra mutagenezei, în care datele experimentale obţinute la nivel biologic să poată fi interpretate în termeni biochimici, deci moleculari, a devenit posibilă numai după stabilirea de către Avery în 1944, a rolului acidului desoxiribonucleic (ADN) ca substrat material al conservării şi transmiterii informaţiei genetice şi după elucidarea de către Watson şi Crick (1953) a structurii acestui acid. Se deschidea astfel calea înţelegerii uneia din cele mai dificile probleme ale ereditǎţii, anume aceea a raportului dintre stabilitate şi variabilitate şi dintre variabilitatea genetică şi adaptabilitatea la mediu.

Rolul microorganismelor ca model de studiu al geneticii în general şi în cercetarea mutagenezei în special este strîns legat de nivelul atins în cunoaşterea biologiei lor particulare. Se ştie că microorganismele se caracterizează, pe de o parte, prin dimensiunile lor reduse, prin pleiomorfism [1] şi lipsa unui aparat nuclear organizat, pe de altă parte prin capacitatea de a se adapta cu o relativă uşurinţă la noi condiţii de mediu. Acest comportament, care se extinde la diferite proprietăţi ale bacteriilor, ca rezistenţa la droguri şi bacteriofagi [2], sau capacitatea de a se lipsi ori, dimpotrivă, de a deveni dependente de anumiţi factori nutritivi, a contribuit în mare măsură la răspîndirea părerii că variaţia bacteriană rezultă din adaptare, şi nu din mutaţii. Evoluţia ulterioară a cunoştinţelor a arătat însă că această concepţie, tributară unui lamarckism mecanicist despre ereditatea caracterelor dobîndite sub influenţa factorilor de mediu, nu reflectă realitatea şi nici nu este justificată de particularităţile biologice ale microorganismelor. Într-adevăr, dimensiunile lor reduse nu exclud existenţa unui aparat nuclear, care, deşi nu posedă gradul şi modul de organizare al celui de la organismele superioare, este însă întru totul analog acestuia din punct de vedere biologic, deci şi din punctul de vedere al mecanismelor moleculare de conservare, transmitere şi modificare mutaţională a informaţiei genetice [3]. Mai mult decît atît, cromozomul bacterian, fiind haploid, permite o analiză directă a efectului mutaţiilor, neinfluenţată de jocul dominanţei şi recesivităţii care se întîlneşte la celulele diploide [4]. În sfîrşit, microorganismele oferă posibilitatea de a analiza din punct de vedere genetic miliarde de celule individuale, repre-

[1] Existenţa unor variante morfologice în cadrul unei populaţii de microorganisme de aceeaşi specie.

[2] Virusuri care atacă bacteriile.

[3] Totalitatea zestrei ereditare depozitate în acizii nucleici sub forma unui cod.

[4] Organismele diploide posedă cromozomii dispuşi în perechi, pe cînd cele haploide posedă cîte un singur cromozom din fiecare tip. Atunci cînd se încrucişează organisme diploide cu caractere diferite (flori roşii sau albe), descendenţii din prima generaţie vor semăna numai cu unul din tipurile parentale; caracterul care se manifestă este denumit dominant, cel ascuns recesiv.

zentînd zeci de generații, într-un timp minim și în condiții standardizate, cu un înalt nivel de reproductibilitate.

Toate acestea, exploatate prin experiențe de o remarcabilă subtilitate, eleganță și precizie, au permis nu numai demonstrarea bazelor mutaționale ale variabilității microorganismelor, dar și analizarea multilaterală a procesului de mutație și a relațiilor acestuia cu sfera mai restrînsă — supusă de asemenea unui control genetic — a fenomenelor adaptative. În fine, progresele importante făcute în elucidarea substratului molecular al mutațiilor sînt legate în special de experiențe pe virusuri, bazate pe utilizarea unor mutageni chimici cu acțiune cunoscută asupra structurii acizilor nucleici.

BAZELE MUTAȚIONALE ALE VARIABILITĂȚII MICROBIENE

Vom începe prin expunerea succintă a principalelor date experimentale prin care s-a dovedit că variabilitatea microorganismelor are la bază mutații întîmplătoare ale unor celule izolate, survenite în populații mari de organisme, proces ce poate fi urmat de selecționarea mutantelor prin expunerea ulterioară a populației la condiții naturale sau artificiale care favorizează multiplicarea mutantei sau/și împiedică dezvoltarea tipului sălbatic.

Prima cercetare analitică ce urma să decidă dacă apariția într-o populație microbiană a unor mutante este urmarea inducerii acestora sau, dimpotrivă, a multiplicării unor mutante preexistente apărute întîmplător a fost întreprinsă în 1943 de Luria și Delbrück prin testul de fluctuație. Bazat pe un raționament statistic-matematic, testul pornește de la presupunerea că, dacă mutația ar fi indusă de agentul selector extern, atunci devierile de la media numărului mutantelor, care se observă în eșantioane repetate extrase dintr-o cultură unică de microorganisme, este de același ordin cu cele ce se observă la eșantioane prelevate dintr-un număr de culturi separate. Dimpotrivă, dacă mutantele apar spontan, atunci devierile de la medie ce se observă în probele prelevate din culturile separate vor fi cu mult mai mari decît cele din probele prelevate succesiv din cultura unică. Această variantă mărită se explică prin aceea că mutantele într-o cultură în dezvoltare pot apărea la momente diferite și numărul lor va fi cu atît mai mare cu cît mutația s-a produs într-un stadiu mai precoce al dezvoltării culturii. În culturile în care evenimentul mutațional nu s-a produs pînă la examinarea ei nu vor putea fi puse în evidență mutante. Astfel, în culturile separate vom găsi diferențe mari între numărul mutantelor, în timp ce în probele extrase din cultura unică aceste diferențe tind să se egalizeze. Date experimentale numeroase privind mutante bacteriene rezistente la bacteriofag, antibiotice sau radiații, precum și mutante dependente de factori de creștere sau incapabile de a utiliza un anumit substrat, iar recent și modul de apariție al mutantelor virale au confirmat apariția spontană, preadaptativă a mutantelor.

Concepțiile noi au dobîndit însă greu acceptarea universală. În 1949 Newcombe imaginează pentru demonstrarea apariției spontane a mutantelor un nou model experimental de o remarcabilă simplitate și a cărui prelucrare statistică nu pune nici o problemă. Aplicat pentru deter-

minarea originii rezistenței la bacteriofag, testul arată că, dacă o cultură bacteriană după o perioadă de dezvoltare de 5—6 ore este redistribuită pe suprafața mediului de creștere al bacteriilor și apoi tratată cu bacteriofag, rezultă un număr cu mult mai mare de colonii rezistente decît dintr-o cultură neredistribuită. Explicația fenomenului constă în aceea că clonele[5] de bacterii rezistente care pe placa neredistribuită dau cîte o singură colonie vor da numeroase colonii pe placa redistribuită. Dacă mutația ar fi provocată prin adaptare, n-ar trebui să existe nici un fel de deosebiri între cele două tipuri de plăci.

Relativ mai bine cunoscute sînt însă testele indirecte de selecție a mutantelor, în care obținerea de clone de mutante se realizează fără expunerea lor la agentul selector. În acest fel se elimină ultimul argument în sprijinul adaptării drept cauza modificării microorganismelor, căci atît în testul Luria-Delbrück, cît și în testul Newcombe, izolarea mutantelor se făcea în prezența agentului selector, iar evidența, deși irefutabilă, este de ordin statistic.

Testul de replică al lui Lederberg (1952) folosește o tehnică pe cît de simplă, pe atît de ingenioasă. De pe o placă de geloză pe care s-au dezvoltat colonii microbiene se ia cu ajutorul unui disc de pluș o amprentă, care se aplică pe alte două plăci așezate în aceeași poziție. Astfel, în condiții normale, pe aceste două plăci coloniile-fiice se vor dezvolta în aceleași locuri. Dacă însă una dintre plăci este tratată cu un agent inhibitor (bacteriofag, penicilină etc.), atunci pe ea vor apărea numai colonii provenite din celule bacteriene rezistente. Aceste colonii rezistente au corespondentele lor pe placa netratată; or, se constată că descendenții acestor din urmă colonii sînt de asemenea rezistenți față de inhibitor, deși germenii nu au venit niciodată în contact cu el, ceea ce dovedește în mod clar că mutantele fie că au preexistat, fie că au apărut în timpul experimentului, iar inhibitorul a jucat doar rol de agent selector. Tehnica a permis pînă acum izolarea a numeroase tipuri de mutante bacteriene, dar ea are un caracter mai ales calitativ.

Metodele experimentale prezentate mai sus au dovedit fără echivoc preexistența, respectiv apariția întîmplătoare preadaptativă a mutantelor, și această concluzie nu a fost respinsă pînă acum de nici o experiență convingătoare. Dar tabloul variabilității mutaționale ar fi incomplet dacă am reține numai întîmplătorul, fără a vedea, dincolo de el, necesitatea pe care, aici ca și în desfășurarea tuturor proceselor naturale, el o ascunde. Într-adevăr, generarea întîmplătoare de mutante, deși expresia unor „erori" sau „accidente" în transmiterea informației genetice, și deci fenomen din categoria evenimentelor rare, se dovedește a fi, totuși, prin inerența, prin regularitatea sa, un fenomen legic ce ține de însuși modul de existență a materialului genetic, de o disponibilitate a sa, în afara căreia acest material este tot atît de puțin de conceput ca și un element chimic în afara proprietății de a reacționa cu altele spre a da cei mai variați compuși complecși.

Mai mult decît atît, se știe azi, de exemplu, că modalitățile moleculare de mutație sînt diferite și diferit de complexe, după cum și ratele de mutație [6] diferă în mod destul de caracteristic de la un tip de mutantă

[5] Populații provenite dintr-un singur individ.

[6] Probabilitatea apariției unei mutante într-o populație dată per generație.

la altul, unele tipuri apărînd relativ frecvent, altele, dimpotrivă, doar extrem de rar. Acest lucru arată că nu numai posibilitatea de mutație în genere este inerentă modului de existență a materialului genetic, dar că și măsura în care, în diferitele cazuri particulare, această posibilitate devine realitate, este supusă unei anumite legități, în cazul de față de natură statistică.

În sfîrșit, există o legitate proprie chiar și în cadrul dinamicii unui și aceluiași proces mutațional. Dacă o populație bacteriană este menținută în creșterea continuă în condiții standardizate, înmulțirea mutantei nu este nelimitată, ci se stabilește un echilibru. Prima cauză a acestei limitări constă în faptul că, pe măsură ce mutantele devin o fracțiune importantă a populației, în aceeași măsură scade și populația sălbatică, deci sursa de apariție a noi mutante. În al doilea rînd, tot pe măsura creșterii mutantelor începe să acționeze revers-mutația spre tipul sălbatic. Cum rata de revers-mutație este, de obicei, de același ordin de mărime ca cea a mutației originale, se atinge un stadiu în care numărul mutantelor nou apărute este compensat de cel al reversiilor. Întreg procesul apare deci supus propriilor sale legi de reglare prin jocul atît de universal al luptei contrariilor, motorul oricărei mișcări.

Rezumînd, se poate afirma deci că mutațiile sînt fenomene naturale, discontinue și preadaptative, care, deși apar ca evenimente întîmplătoare și rare, fac parte integrantă din însuși modul propriu de existență (= mișcarea) al materialului genetic. Mai mult decît atît, după datele existente, mutațiile constituie singura modalitate de apariție și transmitere ereditară a „noului" în informația genetică a unui organism și, ca atare, ele alcătuiesc, în interrelație cu selecția operată de factorii de mediu, unitatea fundamentală de contrarii ce stă la baza variabilității biologice.

MUTAȚII SPONTANE ȘI MUTAȚII INDUSE. CAUZALITATE

În discutarea problemelor de mutageneză se face adesea o distincție între mutațiile induse și cele așa-zis spontane, deși în realitate nu este vorba despre mecanisme mutaționale diferite, ci doar de faptul că în cazul mutațiilor induse cunoaștem natura factorilor care au promovat apariția unei mutații, în timp ce la cele spontane nu știm deocamdată practic nimic despre natura acestor factori.

În acest context, am dori să ne oprim o clipă la problema generală a factorilor determinanți ai fenomenului de mutageneză, deoarece în însuși modul în care el este conceput se fac adeseori confuzii, în primul rînd aceea de a se căuta cauza fenomenelor mutaționale nu la nivelul esenței acestora, ci în afara lor. Or, în măsura în care apariția unei mutante implică un viciu de configurație a acidului nucleic *încorporat în cursul reduplicării acestuia, cauzele interne ale mutației trebuie căutate în acest mecanism de reduplicare*, indiferent dacă este vorba de o mutație indusă sau spontană și indiferent dacă defectul a intervenit pe structura parentală și a fost copiat ca atare sau dacă el apare printr-o eroare de copiere în cursul reduplicării. În ceea ce privește factorii externi care pot influența mutageneza, unii dintre aceștia au cu siguranță rol de cauze externe în inducerea anumitor defecte, alții probabil doar pe acela al unor condiții ce pot favoriza sau defavoriza mani-

festarea disponibilităţilor mutaţionale ale materialului genetic în cursul reduplicării sale.

Printre agenţii mediului extern, un rol însemnat în promovarea apariţiei mutaţiilor „spontane" par să-l posede oscilaţiile termice. Aceste oscilaţii, chiar cînd sînt mici şi se petrec în jurul temperaturii normale a organismelor, pot produce perturbări în cursul replicării ADN. O altă categorie de agenţi care pot provoca apariţia de mutaţii „spontane" o constituie radiaţiile naturale (razele cosmice, elementele radioactive ale scoarţei terestre, radiaţia ultravioletă etc.), care sînt omniprezente şi care în doze mari şi în condiţii artificiale produc mutaţii „induse" (în natură însă cantitatea acestor radiaţii, după cum o arată calculele, este prea mică pentru a explica toate mutaţiile spontane observate). În fine, a treia categorie este reprezentată de agenţii mutageni chimici naturali, cum ar fi adenina sau acidul ascorbic, care pot induce mutaţii la microorganisme.

Faptul că între mutaţiile induse şi cele spontane nu există deosebiri de esenţă rezultă, între altele, din aceea că modalitatea distribuţiei lor topografice pe genom[7] are acelaşi caracter (Benzer, 1961). Studiul structurii genetice fine a bacteriofagului a arătat că evenimentele mutaţionale spontane nu se distribuie întîmplător de-a lungul genomului, ci prezintă anumite localizări preferenţiale („pete fierbinţi"), unde frecvenţa lor este mult crescută. Or, acelaşi fenomen se întîlneşte şi la mutantele induse de anumiţi mutageni chimici cu acţiune cunoscută; deşi aceştia pot afecta genomul în oricare parte a sa, întrucît specificitatea acţiunii lor este de natură chimică, iar radicalii chimici sensibili sînt prezenţi de-a lungul întregului genom, mutantele apărute sub efectul lor se concentrează şi ele în jurul anumitor „pete fierbinţi". Acest lucru ne permite să postulăm că la baza oricărui tip de mutaţie stă acelaşi mecanism fundamental, „petele fierbinţi" reprezentînd în realitate, indiferent de mutagenul la care sînt sensibile, segmente de genom mai apte decît altele de a face erori de copiere a informaţiei genetice. În ceea ce priveşte explicaţia fenomenului, aceasta se rezumă, probabil, la aceea că gradul în care un radical sensibil la un anumit mutagen este expus afectării depinde în mare măsură şi de natura celor din imediata sa vecinătate. Ar mai fi de adăugat doar că existenţa unor deosebiri între localizările „petelor fierbinţi", caracteristice mutaţiilor spontane şi respectiv induse şi chiar şi între acelea caracteristice fiecărui mutagen în parte, nu infirmă cele postulate mai sus, ea nefiind decît urmarea faptului că atît grupările sensibile, cît mai ales condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească vecinătatea lor spre a le expune acţiunii mutagenului diferă pentru un mutagen sau altul.

Subliniem deci încă o dată că distincţia dintre mutaţii „spontane" şi mutaţii „induse" este artificială şi că între ele nu există deosebiri calitative, singura diferenţă fiind de ordin cantitativ: în timp ce ratele de mutaţie spontană variază la microorganisme, în genere între 10^{-6} şi 10^{-11}, ele pot atinge rate de 10^{-2}—10^{-4} sub acţiunea agenţilor mutageni, lucru uşor explicabil prin intervenţia lor „concentrată" în condiţii de laborator, în contrast cu cea mult „diluată" în natură. Mai mult decît atît, toţi factorii incriminaţi azi în provocarea de mutaţii spontane sînt identici cu cei a căror acţiune a fost dovedită în condiţii de laborator. Dacă acest

[7]Totalitatea materialului genetic în care se află codificată liniar informaţia ereditară.

lucru este adevărat sau dacă se datorește doar insuficienței cunoștințelor noastre actuale, o vor dovedi cercetările viitoare, fără însă ca prin aceasta să se schimbe datele esențiale ale problemei.

MECANISMELE MOLECULARE ALE MUTAȚIEI

Mecanismul mutațiilor a rămas vreme îndelungată neexplicat, înțelegerea lui și a naturii sale moleculare devenind posibilă abia recent, o dată cu recunoașterea bazelor moleculare ale codificării informației genetice. Într-adevăr, dacă, așa cum se știe astăzi, substratul acestei codificări este reprezentat de secvența nucleotizilor[8] din molecula de ADN, atunci o modificare a informației genetice nu poate rezulta decît din alterarea secvenței caracteristice a acestei molecule. Or, mutațiile nu sînt în realitate decît astfel de alterări, ce pot interesa segmente mai mult sau mai puțin extinse ale lanțului nucleotidic, și care afectează în mod corespunzător expresia fenotipică a funcției controlate de segmentul respectiv.

Modificarea secvenței nucleotizilor din molecula de ADN se poate produce prin înlocuirea, adăugarea sau deleția (=pierderea) unei singure perechi de nucleotizi ori prin adăugarea, deleția sau translocația unui bloc de nucleotizi adiacenți. Substituțiile, adăugirile și delețiile restrînse la o singură pereche de nucleotizi sînt considerate drept mutații moleculare. Spre deosebire de mutațiile moleculare, mutațiile care cuprind un grup de baze sînt mai puțin frecvente și, de regulă, nu regenerează tipul parental, dată fiind imposibilitatea revers-mutației. Acest tip de mutații extinse sînt rezultatul unor mutații cromozomiale și sînt provocate, de obicei, de evenimente mecanice și fizice și mult mai puțin de agenți chimici.

O dovadă ideală a acestui mecanism molecular al mutațiilor ar fi demonstrarea, prin analizarea secvenței nucleotizilor, că molecula unui ADN parental și cea a unei mutante derivate din ea se deosebesc prin afectarea lanțului de ADN într-un singur punct corespunzător unui singur nucleotid. Din nefericire, tehnic, o astfel de dovadă nu poate fi adusă cu mijloacele actuale de investigație și de aceea se recurge la căi indirecte pentru demonstrarea specificității moleculare a mutației.

Una din mijloacele care în ultimii ani s-a dovedit de o deosebită valoare în această direcție și care se utilizează pe scară din ce în ce mai largă îl constituie mutagenii chimici, deoarece, pe de o parte, ei interacționează în mod specific cu anumite baze purinice și pirimidinice din molecula de ADN, iar pe de altă parte se evită dezavantajul radiațiilor la care efectele letale depășesc pe cele mutagene. Substanțele mutagene chimice se împart în 3 categorii : analogii de baze, care înlocuiesc anumite baze purinice și pirimidinice normale în cursul replicării ADN, substanțe care alterează aceste baze și, în fine, substanțe care elimină baze din molecula de ADN. Majoritatea cercetărilor cu substanțe mutagene chimice s-au efectuat asupra virusurilor care prezintă avantajul că pot fi tratate fie în stare liberă, fie în cursul multiplicării intracelulare, fie, în sfîrșit, prin expunerea directă la agentul mutagen a materialului genetic, adică a acidului nucleic extras din virus.

---

[8] Nucleotizii din ADN sînt alcătuiți din acid fosforic, din zahăr (deoxiriboză) și o bază purinică (adenină sau guanină) ori pirimidinică (citozină sau timină).

Dintre diferitele tipuri de efecte produse asupra moleculei de ADN de către substanţele mutagene chimice, substituţiile de baze pot fi de două feluri : *tranziţiile*, în care o purină este înlocuită prin altă purină, sau o pirimidină prin altă pirimidină, şi *transversiile*, în care o purină este înlocuită de o pirimidină, sau invers. Tranziţiile sînt induse de analogii de baze, de acidul nitros şi de hidroxilamină şi pot surveni şi în mod spontan. Transversiile sînt induse, mai ales, de anumite substanţe (agenţii alchilanţi şi de un pH coborît), care, îndepărtînd baza din structura ADN, lasă un loc liber în care se poate insera un alt tip de bază în cursul replicării următoare. Pare probabil că reversia spre tipul sălbatic a mutaţiilor provenite prin substituţie se realizează prin restaurarea perechii originale de baze. În termenii sintezei proteice, substituirea unei perechi de baze are drept urmare substituirea unui singur aminoacid în lanţul polipeptidic.

Celelalte două tipuri de modificări mutaţionale moleculare, constînd din inserţia sau deleţia unei perechi de baze, sînt induse de către acridine, dar din ele fac parte şi majoritatea mutaţiilor spontane, mai ales la bacteriofag. Întrucît, aşa cum se ştie astăzi, codul corespunzător diferiţilor aminoacizi este reprezentat de cîte trei baze alăturate (triplete) şi translaţia codului (traducerea secvenţei tripletelor în secvenţe de aminoacizi din proteină) este continuă şi unidirecţională, adăugarea sau îndepărtarea unei perechi de baze va perturba citirea întregului mesaj genetic, începînd de la locul modificat al moleculei de ADN. Reversia acestor mutante se realizează prin restaurarea numărului corect de baze din secvenţa iniţială, adică printr-o inserţie în cazul unei deleţii iniţiale, şi viceversa.

În afara mutagenilor chimici, pentru studiul mecanismului molecular al mutaţiei se poate utiliza şi o altă cale. Aşa cum s-a arătat mai sus, nu s-a reuşit pînă acum stabilirea cu certitudine, în cazul unui eveniment mutaţional, a alterării specifice a secvenţei nucleotizilor. În schimb s-a reuşit identificarea cu precizie a modificării secvenţei aminoacizilor în unele proteine mutante (hemoglobină, diverse enzime bacteriene, proteina de înveliş a virusului mozaicului tutunului etc.). Corelînd aceste modificări ale secvenţei aminoacizilor cu specificitatea acţiunii agenţilor mutageni chimici şi cu datele obţinute prin folosirea unor polinucleotizi sintetici[9] în sinteza proteinelor, s-au putut trage concluzii cu un înalt grad de probabilitate cu privire la specificitatea modificării secvenţei nucleotizilor din molecula de ADN, survenită în urma evenimentului mutaţional.

Ca o ultimă precizare, de altfel enunţată deja în alţi termeni, am dori să subliniem că specificitatea acţiunii chimice a diferiţilor agenţi mutageni nu presupune cîtuşi de puţin că această acţiune s-ar exercita asupra unui segment anumit al lanţului nucleotidic; ea se poate exercita oriunde de-a lungul acestui lanţ, ceea ce înseamnă că niciodată sub efectul unui mutagen nu apare un singur şi anumit tip de mutantă, ci totdeauna mai multe. Unica menţiune care s-ar putea face este că există unii mutageni sub al căror efect, în funcţie, probabil, de particularităţile „petelor fierbinţi", sensibile, unul sau cîteva dintre tipurile de mutante induse apar cu frecvenţă mai mare decît celelalte.

În sfîrşit, putem răspunde acum şi la întrebarea mult controversată dacă se poate sau nu vorbi de un caracter adecvat al mutaţiei, adică se

[9] Lanţuri de nucleotizi realizaţi în eprubetă, avînd o compoziţie cunoscută.

poate aștepta ca un mutagen să inducă o modificare care să intereseze în mod preferențial comportamentul microorganismului față de mutagenul respectiv. Se înțelege că mecanismul molecular al mutagenezei, schițat mai sus, exclude total acestă posibilitate, fundamentînd pe plan teoretic ceea ce de fapt experiențe riguroase, dar socotite multă vreme de către unii ca insuficiente, au revelat de multiple ori.

Rezultă, așadar, că, în deplină concordanță cu datele obținute la nivel biologic, cele referitoare la procesele moleculare ale mutagenezei duc și ele la concluzia că, deși factorii externi, cunoscuți sau necunoscuți, joacă un rol hotărîtor în declanșarea evenimentelor mutaționale, determinismul lor ultim rezidă în natura proprie a materialului genetic. Nici o altă substanță chimică, în afara acizilor nucleici, nu posedă în același timp capacitatea de a reproduce propria sa structură și de a determina totodată sinteza altor compuși de înaltă specificitate cu mare precizie și regularitate. Dar în însăși structura specializată, în care sînt încorporate aceste proprietăți auto și heterocatalitice, se află cuprinsă și posibilitatea producerii de „erori". Legăturile fizico-chimice dintre cele două lanțuri ale moleculei de ADN sînt relativ labile și pot ușor suferi modificări, grupările chimice libere pot intra ușor în combinații cu reactanți externi, iar bazele purinice și pirimidinice obișnuite sînt ușor interșanjabile cu altele mai rare sau artificiale. De aceea, atît agenții mutageni brutali, cum ar fi radiațiile ionizate sau acidul nitros, cît și factori externi moderați, cum sînt micile oscilații termice sau vitamina C, nu și-ar putea manifesta acțiunea mutagenă dacă structura materialului genetic nu ar fi de natură să permită exercitarea acestei acțiuni.

Se poate deci afirma că molecula de ADN este o unitate de forțe contrarii, care tinde, pe de o parte, să mențină identitatea ei în cursul replicării, iar pe de altă parte să și-o modifice. Asupra acestui ansamblu complex intervin factori externi, care-și pot exercita acțiunea mutagenă tocmai datorită disponibilității interne a materialului genetic spre schimbări continue în cursul autoreplicării.

MUTAȚII ÎN GENE STRUCTURALE ȘI ÎN GENE REGULATOARE

Încă de la începutul acestei prezentări s-a menționat ușurința cu care microorganismele se adaptează la variații, uneori importante, ale mediului extern. O contribuție hotărîtoare la explicarea acestei adaptabilități a fost adusă în ultimii ani de către Jacob și Monod (1961) prin descoperirea sistemelor genetice regulatoare și a existenței de mutații în cadrul acestora.

Conceptul sistemelor genetice regulatoare admite existența a două tipuri de gene. *Genele structurale* sînt unități de acid nucleic care controlează producția unei substanțe specifice cu rol enzimatic sau direct structural. Mutația unor astfel de gene se poate evidenția fie prin pierderea funcției, fie prin alterarea ei; spre deosebire de genele structurale, *genele regulatoare* determină dinamica sintezei proteice controlată de genele structurale, în funcție de condițiile mediului extern. Mutația acestor gene nu afectează calitatea sintezei proteice controlată de genele structurale, ci are un efect cantitativ asupra acestei sinteze.

Din punct de vedere funcțional, sistemele genetice de reglare sînt de două feluri. În *sistemele inductibile*, în stare normală, genele regulatoare exercită asupra celor structurale, prin intermediul unui represor citoplasmic, o acțiune negativă. Blocarea represorului, care permite exprimarea funcției genei structurale respective, este provocată de prezența unui inductor, de obicei un substrat asupra căruia acționează enzima a cărei sinteză este controlată de gena structurală reprimată. Sinteza acestei enzime este declanșată astfel numai în prezența substratului respectiv și este inhibată în absența acestuia. În *sistemele represibile*, represorul citoplasmic sintetizat de către gena regulatoare este inactiv în stare normală, dar este activat prin prezența unui produs de sinteză rezultat în urma unei secvențe biochimice controlată de un singur grup de gene (=cistron = după Benzer, segment de genom cuprinzînd un grup de gene care controlează împreună o singură funcție). În prezența acestui produs, gena regulatoare inhibă segmentul genetic care controlează sinteza respectivă, procesul de sinteză reîncepînd abia după epuizarea produsului.

După toate probabilitățile, ponderea funcțiilor genetice de reglare în cadrul ansamblului funcțiilor de control genetic este uriașă, o indicație în acest sens constituind-o, între altele, faptul că totalitatea informației codificate în genom depășește cu mult necesitățile specificării structurale. Astfel, de exemplu, în cazul virusului mozaicului tutunului, molecula acidului său nucleic (ARN) este formată din 6 500 de nucleotizi, iar învelișul său proteic din circa 2 200 de subunități identice, constituite fiecare din 158 de aminoacizi. Admițînd, pe baza datelor existente, că transcrierea codului genetic se face pe grupe de cîte trei nucleotizi (triplete), specificarea celor 158 de aminoacizi ar reclama în total 474 de nucleotizi. Excesul față de necesitățile structurale ar fi deci în acest caz de cca 6 000 de nucleotizi; în alte cazuri, cum ar fi la unii bacteriofagi, el atinge chiar 95% dintr-un total de 2×10^5 perechi de nucleotizi.

Trebuie admis că o bună parte din acest exces de informație este destinat coordonării ordinii transcrierii mesajelor de specificare structurală, permițînd astfel celulei să-și mențină echilibrul energetic, căci, dacă toate funcțiile ei sintetice (de ordinul sutelor) s-ar exprima simultan, supraviețuirea ei nu ar fi posibilă. O altă parte, cu siguranță importantă, este informația stocată în gene neexprimate (și în genele regulatoare corespunzătoare care asigură represia), informație care nu se manifestă decît la „nevoie", reprezentînd „rezerva" genetică prin care microorganismele se pot adapta la condițiile variate ale mediului extern. Așa se explică faptul că o specie bacteriană, cultivată în anumite condiții un timp oarecare, poate manifesta brusc proprietăți noi dacă se schimbă condițiile de mediu, proprietăți care se exprimă la toți indivizii ce alcătuiesc populația bacteriană respectivă și care se vor transmite și descendenților dacă populația va fi menținută în noile condiții. Readusă în vechile condiții, populația bacteriană încetează să mai manifeste aceste proprietăți. Acest comportament al populațiilor bacteriene nu poate fi interpretat deci ca o transmitere a unor caractere dobîndite, deoarece nu implică nici un fel de modificări calitative ale informației genetice cuprinse în molecula de acid nucleic, ci se explică prin interacțiunea sistemelor regulatoare cu factorii mediului extern în cadrul unei informații genetice invariante.

Genele implicate în mecanismele de reglare pot suferi și ele mutații. Consecința unor astfel de mutații este afectarea ireversibilă a expresiei genelor structurale corespunzătoare, deși, în sine, acestea din urmă rămîn cu întregul lor potențial de informație genetică nemodificat. Astfel, o serie de mutații ale genelor regulatoare, zise constitutive, duc la sinteza unui represor inactiv, ceea ce permite expresia genei structurale corespunzătoare, indiferent de prezența sau absența substratului din mediul extern. Un alt tip de mutație, cea superreprimată, duce la sinteza unui represor insensibil la acțiunea factorilor de mediu și deci la blocarea permanentă a expresiei funcțiilor genei structurale. Este de menționat că adesea precizarea naturii acestor mutații, adică a faptului că o mutație afectează informația de reglare, și nu cea structurală, ridică probleme dificil de rezolvat și reclamă numeroase analize genetice subtile și de mare finețe.

Mutațiile în sistemele genetice de reglare stau uneori la baza unor modificări importante ale biologiei bacteriilor și virusurilor. Astfel, de exemplu, majoritatea bacteriofagilor pot, atunci cînd infectează celula bacteriană, fie să se multiplice autonom și să lizeze bacteria (fag virulent, ciclu vegetativ sau litic), fie să se integreze în cromozomul bacterian și să se multiplice numai în legătură cu acesta (fag temperat, ciclu profagic sau lizogen). Adoptarea căii lizogene este consecința blocării capacității de multiplicare a fagului de către un represor sintetizat de o genă reglatoare. O mutație constitutivă la nivelul acestei gene, făcînd imposibilă represia, creează o mutantă care se comportă totdeauna ca fag virulent. În alte cazuri, dimpotrivă, virusurile pot pierde capacitatea de multiplicare autonomă, ajungîndu-se la forme care se perpetuează numai în stare integrată genomului celular sau la forme defective care se pot multiplica doar în prezența unui alt virus auxiliar.

Așadar, descoperirea sistemelor genetice de reglare constituie un nou pas important pe drumul cunoașterii complexității aparatului genetic și, mai ales, a dialecticii funcționalității sale ca un tot unitar. În același timp, ea ne oferă o cheie pentru înțelegerea în mare a mecanismului unuia din fenomenele cele mai controversate ale eredității — variabilitatea adaptativă în condiții de stabilitate genetică —, fenomen ale cărui aspecte, deși nu mai erau considerate ca excluzîndu-se mutual, nu au putut pînă azi să fie explicate unul în termenii celuilalt. Elucidînd principial mecanismul prin care expresia funcțiilor genetice poate fi influențată de factorii de mediu, noile descoperiri confirmă, o dată mai mult, că atît concepțiile care izolau genomul total de mediu, cît și acelea care îl dizolvau în acesta din urmă reflectau unilateral realitatea. În sfîrșit, evidențierea posibilității apariției de mutații la nivelul informației de reglare, ca și a unor fenomene biologice importante legate de acestea, deschide perspective noi dezlegării unor probleme științifice de mare însemnătate, cum ar fi aceea a originii virusurilor, a cancerizării celulelor ș.a.

CÎTEVA PROBLEME GENERALE

În încheiere, am dori să ne oprim pe scurt — și poate mai de grabă pentru a începe decît pentru a sfîrși o discuție — la unele probleme de ordin general-dialectic privitoare la fenomenul mutațional. În acest sens, două

întrebări ni se par de un interes particular, și anume : 1) ce reprezintă mutațiile în cadrul formei de mișcare care guvernează fenomenele de ereditate, și 2) care este locul lor în evoluție ?

Prima chestiune echivalează de fapt cu întrebarea dacă prin natura și consecințele lor mutațiile pot fi considerate sau nu drept salturi calitative în patrimoniul ereditar. Pe baza celor spuse anterior și care ne îndreptățesc, credem, să considerăm drept calitate esențială a materialului genetic capacitatea acestuia de codificare și transmitere nealterată a informației genetice, se poate afirma că orice mutație, alterînd secvența nucleotizilor din molecula de ADN, modifică însăși această calitate esențială a ei, deoarece modifică în totalitate mesajul genetic codificat de segmentul afectat. De aci rezultă că la nivel molecular mutațiile reprezintă, fără îndoială, schimbări calitative ale genei în care apar și chiar ale cistronului din care aceasta face parte.

De îndată însă ce problema este raportată la întregul genom, ea devine mai complicată, deoarece măsura în care o singură mutație ar putea schimba calitățile esențiale ale unui organism — înțelegînd prin acestea caracteristicile distinctive majore de specie sau rasă — depinde, pe de o parte, de natura mesajului codificat de gena afectată (mutația trebuie să afecteze un caracter „major", dar totodată să permită supraviețuirea), pe de altă parte de numărul total al caracterelor „majore", esențiale pentru definirea calitativă a speciei. De aceea, la organismele superioare, posibilitatea pusă în discuție este practic total exclusă, iar rarele cazuri în care s-a descris o modificare bruscă în calitățile esențiale ale unei specii trebuie atribuite, probabil, unor mutații cromozomiale, și nu unor evenimente mutaționale elementare. În schimb, la unele microorganisme, cum ar fi bacteriile din genul Salmonella, speciile se disting între ele adeseori doar prin unul sau două caractere, în cazul menționat prin antigenele flagelare și somatice. Or, sinteza antigenului flagelar este codificată sub forma unei funcții unitare de către un singur cistron, care poate fi înlocuit prin transducție[10] cu un cistron corespunzător de la o altă specie, ceea ce echivalează cu o schimbare artificială a speciei. În aceste cazuri ar fi deci posibil ca apariția de specii noi — al căror număr a tot crescut și crește încă — să fie urmarea unor mutații moleculare la nivelul acestor cistroni.

În general deci s-ar putea afirma că, în afară, poate, de unele mutații la bacterii și virusuri, evenimentele mutaționale moleculare izolate, deși constituie schimbări calitative ale genei afectate, care modifică în mod brusc patrimoniul ereditar al întregului organism, ele nu duc, ca regulă generală, în mod direct, la schimbarea calităților esențiale ale acestuia, adică la crearea unei specii sau rase noi. Pentru astfel de transformări — singurele care pot fi considerate salturi calitative în ereditate — e nevoia de acumulare treptată de evenimente mutaționale elementare, asupra cărora să acționeze și ceilalți factori cu rol în evoluție, în primul rînd selecția.

Și cu aceasta ajungem la cea de-a doua întrebare, care, formulată mai analitic, ar suna astfel : cum și în ce măsură participă mutațiile la trecerea de la forme biologice inferioare la altele superioare și ce poate fi considerat în acest cadru drept o stare superioară în raport cu cea inițială ? Comple-

[10] Transfer de material genetic de la o bacterie la alta prin bacteriofag.

xitatea problemei depășește evident cadrul de față, și dacă totuși ne oprim la ea, este pentru discutarea unui singur aspect, legat de faptul că majoritatea mutațiilor spontane cunoscute reprezintă pierderi, și nu adăugiri de funcții. Dar nu orice pierdere de funcție trebuie să însemne în mod necesar un dezavantaj sau dare înapoi calitativă. O astfel de pierdere poate duce la încetarea unei acțiuni competitive între două organisme care conviețuiesc, ca urmare a căreia ambii parteneri putînd beneficia, prin crearea unui nou ciclu metabolic care evită competiția cu ciclul metabolic al partenerului. De asemenea, pierderea de funcție poate constitui o economie de ordin energetic, eliminînd un ciclu metabolic neeconomic prin altul mai simplu și avantajos, iar uneori poate duce la un avantaj selectiv direct, cum este cazul rezistenței la antibiotice sau la alți compuși.

După cum trecerea de la o stare inferioară la una superioară nu este apreciabilă numai prin prisma pierderii sau cîștigării de funcții, tot astfel la organismele diploide nici caracterul dominant sau recesiv al mutației nu este decisiv din acest punct de vedere. Mai mult decît atît, la diploide chiar și unele mutații dăunătoare pot da descendenți capabili să participe în continuare la evoluție. Într-adevăr, în timp ce la microorganisme, dat fiind caracterul lor haploid, mutațiile dăunătoare sînt urmate automat de eliminarea în scurtă vreme a tuturor mutanților, la organismele diploide foarte multe mutații dăunătoare sînt recesive, și ca atare vor fi afectați și eliminați doar indivizii homozigoți, pe cînd starea heterozigotă[11], purtătoare latentă a defectului, poate supraviețui de-a lungul multor generații; or, compatibilitate cu viața înseamnă noi posibilități de mutație și deci de dobîndire de avantaj.

Așadar, prin ce s-ar putea caracteriza o mutantă pentru a reprezenta o stare superioară în raport cu cea premutațională? În primul rînd, credem, prin gradul mai mare de potrivire al genotipului cu factorii mediului extern; în al doilea rînd, prin mărirea posibilităților de adaptare la variații multiple și însemnate ale acestor factori și, în sfîrșit, prin posibilități sporite de a suferi noi „perfecționări" mutaționale, prin acumulări treptate de numeroase evenimente mutaționale elementare.

[11] Individul diploid care moștenește de la părinți gene perechi identice este homozigot pentru perechea respectivă. În caz contrar este heterozigot.

CONSIDERAȚII PRIVIND FACTORII CARE GENEREAZĂ CREȘTEREA ROLULUI CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI ȘI CARACTERUL ACESTORA

DE

PAUL RADOVAN

Analiza proceselor social-economice din societatea românească demonstrează că rolul partidului comunist, de forță politică conducătoare a națiunii, și sporirea continuă a acestui rol nu sînt rezultatul unui capriciu al istoriei sau al unui hazard, ci un imperativ al vieții, expresia unei legități fundamentale.

Justa definire a rolului partidului clasei muncitoare în diferite etape ale evoluției societății are o importanță capitală în teoria și practica revoluției și construcției socialiste. În jurul acestei probleme se duc și azi ample dezbateri și nu de puține ori contradictorii. Numai că astăzi discuțiile nu se pot plasa în sfera unor speculații sterile, abstracte. Practica socială oferă o bază temeinică pentru confruntări reale, pentru aprecieri și concluzii științifice. Or, realitatea demonstrează că mersul înainte al umanității este dependent de capacitatea partidului comunist de a descifra legitățile obiective și a imprima procesului social cursul cerut de dezvoltarea istorică.

Concludentă din acest punct de vedere este experiența Partidului Comunist Român. Ținînd seama de condițiile concrete social-istorice, de particularitățile naționale, de posibilitățile interne și resursele naturale ale țării, de capacitatea și experiența maselor, studiind temeinic, într-o largă perspectivă, realitățile economice și sociale, manifestînd receptivitate față de tot ce e progresist, fecund, Partidul Comunist Român a elaborat linia politică corespunzătoare necesităților efective ale progresului României.

Înaintarea României pe calea desăvîrșirii construcției socialismului a atras după sine accentuarea rolului partidului ca forță motrice a dezvoltării construcției socialiste, fapt care se vădește, înainte de toate, prin intensificarea vieții politice și organizatorice a organizațiilor de partid. Orice domeniu vom examina — economic, social, cultural, științific —, constatarea va fi aceeași : pretutindeni se diversifică și se ramifică influența politică, ideologică și organizatorică a partidului.

Rev. filoz., 15, 7, p. 825–834, București, 1968

Necesitatea soluționării noilor probleme teoretice și practice, extinderea cîmpului de acțiune a legilor obiective proprii orînduirii socialiste, mărirea considerabilă a volumului și complexității sarcinilor ca urmare a dezvoltării impetuoase a forțelor de producție, a procesului de continuă perfecționare a relațiilor de producție, a noilor dimensiuni ce le capătă viața cultural-științifică, amplificarea participării conștiente a maselor la realizarea programelor de dezvoltare a societății reprezintă numai unii dintre principalii factori care impun și totodată situează pe un plan mai înalt rolul partidului.

Creșterea rolului conducător al partidului este dictată ca o cerință obiectivă, înainte de toate, de evoluția societății pe calea desăvîrșirii construcției socialismului, de dialectica dezvoltării sociale în etapa actuală. Profunzimea proceselor sociale, transformările de o amploare fără precedent ce au loc în prezent, activitatea intensă pentru zidirea societății socialiste aduc la suprafață o gamă variată de probleme dintre cele mai complicate, noi necesități care reclamă analiza principială a aspectelor fundamentale ale construirii socialismului, desprinderea tendințelor mersului istoric, stabilirea direcțiilor de urmat și a obiectivelor impuse de cerințele progresului material și spiritual al societății.

Generalizarea relațiilor de producție socialiste în întreaga economie, întărirea și concentrarea proprietății socialiste au lărgit considerabil cîmpul de acțiune a legilor obiective ale orînduirii socialiste, al căror efect se face simțit în întregul mecanism economic și social al țării. Una din trăsăturile distinctive fundamentale ale societății socialiste constă în capacitatea de a cunoaște acțiunea legilor obiective și a le folosi în interesul colectivității. Dar această posibilitate nu se transformă de la sine în realitate. Este rolul partidului de a interveni în mod conștient și a dirija eforturile societății în concordanță cu cerințele acestor legi, cu nevoile dictate de dezvoltarea socială. Cunoașterea mecanismului de acțiune a legilor obiective permite partidului să-și fundamenteze politica pe o bază strict științifică, să imprime progresului social un caracter conștient mereu mai pronunțat și un ritm mai viu dezvoltării sociale, să restrîngă tot mai mult sfera manifestărilor de spontaneitate, fapt care e de natură să lărgească considerabil cadrul de mișcare al partidului și să-i mărească apreciabil posibilitățile de cuprindere a tuturor sectoarelor vieții sociale.

În condițiile cînd dezvoltarea socialismului nu este de conceput fără planificare, fără concentrarea și dirijarea resurselor și eforturilor oamenilor muncii în aceeași direcție, factorul politic capătă o importanță cu totul excepțională. Valorificarea avantajelor orînduirii socialiste depinde în măsură hotărîtoare de promovarea unei politici juste, științific fundamentate.

Conducerea și planificarea economiei reprezintă unul din domeniile în care se îmbină în gradul cel mai înalt economicul cu politicul. A determina liniile fundamentale ale dezvoltării economice în perspectivă, precum și a jalona activitatea curentă de planificare sînt, în esență, probleme de însemnătate politică hotărîtoare. Stabilirea principalelor proporții, niveluri, ritmuri ale producției materiale, repartiția venitului național între fondul de consum și cel de acumulare, determinarea nivelului și structurii investițiilor, amplasarea forțelor de producție pe teritoriu, orientarea comerțului exterior, a finanțelor și creditului, așezarea prețurilor, sistemul de remunerare a muncii, măsurile privind ridicarea nivelului de trai și altele sînt pro-

bleme de mare importanță politică și socială, deoarece angajează răspunderea pentru viitorul țării, pentru evoluția societății noastre. Îndrumînd activitatea de planificare, partidul are în vedere ca fiecare opțiune să aibă ca țintă obiectivele finale politice-economice : dezvoltarea economiei naționale ca un complex unitar, de înaltă eficiență. Însemnătatea tot mai mare pe care o capătă planificarea în etapa actuală determină implicit răspunderi tot mai mari pentru partid, cea mai înaltă expresie a factorului conștient, cît și pentru stat, instrumentul practic organizator al construcției socialiste.

O dată cu înaintarea pe drumul desăvîrșirii construcției socialismului, mecanismul economic, ca și al întregii vieți sociale devin mai complexe, iar în procesul creației conștiente apar noi cerințe. Dialectica socialismului dă la iveală, inevitabil, o anumită discordanță între noile cerințe și formele organizatorice existente, pune în fața societății necesitatea perfecționării relațiilor de producție, îmbunătățirii organizării și conducerii vieții social-economice. Într-un sector sau altul își fac loc rămîneri în urmă, o serie de procedee sînt depășite, devin perimate, ceea ce dă naștere unor contradicții neantagoniste, care nu se pot rezolva spontan, lichida de la sine.

O caracteristică fundamentală a evoluției societății socialiste este perfecționarea programatică a structurilor și corelațiilor din sfera economică și cea social-politică, prin stabilirea, în fiecare etapă, a convergenței formelor de organizare și metodelor de conducere cu conținutul proceselor sociale. Urmărind rezolvarea optimă a unei asemenea probleme, partidul pornește de la principiul verificat de viață că formele și metodele de conducere și organizare socială nu sînt imuabile, date o dată pentru totdeauna, că ele trebuie perfecționate, adaptarea lor sistematică la cerințele realității în continuă schimbare fiind de natură să accelereze întregul proces social pe care îl servesc. Practica arată că, în toate sectoarele vieții sociale, procesul construcției socialiste scoate la iveală tendințe și elemente noi, în timp ce forme și metode care au corespuns la un moment dat sînt depășite, devin perimate. Sesizînd la vreme asemenea contradicții, rămînerile în urmă, promovînd soluțiile pentru a înlătura tot ce-i învechit și poate frîna sau stînjeni mersul înainte, dînd cîmp liber de manifestare noului, partidul își exercită unul din principalele atribute ale rolului său conducător.

Un asemenea mod de acțiune, devenit o constantă a stilului de muncă al partidului nostru, îi permite să găsească răspuns la problemele dezvoltării social-economice, nu în șabloane și rețete, nu în definiții și scheme prestabilite, ci în aplicarea creatoare a marxism-leninismului la realitățile românești. Tocmai unei asemenea practici i se datorează faptul că partidul preconizează transformări și îmbunătățiri în prealabil studiate, verificate stăruitor, nu admite pripeala, superficialitatea sau experimentarea insuficient pregătită.

Se evidențiază astfel unul din aspectele de importanță hotărîtoare în afirmarea rolului crescînd al partidului în viața politică și socială. Mînuitor priceput al dialecticii materialiste, dînd dovadă de previziune științifică, partidul nu așteaptă să se ajungă la dificultăți, pentru ca apoi să ia măsuri de remediere, ci, dimpotrivă, sesizează la timp contradicțiile ce apar în procesul dezvoltării sociale și indică soluțiile pentru lichidarea neajunsurilor, care, desigur, s-ar agrava în condițiile menținerii unor forme și structuri anacronice. „Lupta împotriva tuturor elementelor vechiului

care încearcă să frîneze sau să stînjenească noua operă socială, împotriva a tot ceea ce este perimat, depășit, anchilozat în societate și care nu dispare peste noapte, nu piere de la sine, constituie una din laturile principale ale rolului conducător al partidului comunist în societatea socialistă"[1].

Rezolvarea conștientă și organizată a oricăror nepotriviri apărute, a contradicțiilor neantagoniste constituie o forță motrice a mersului înainte al societății socialiste. În orînduirea noastră există toate premisele obiective pentru ca orice contradicție neantagonistă să fie soluționată în favoarea intereselor colectivității. După cum se știe, aceste contradicții nu au în spatele lor forțe ostile socialismului, ele iau naștere pe baza proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție, a comunității de interese ale întregului popor. De aceea partidul are posibilitatea să mobilizeze eforturile tuturor claselor și păturilor sociale pentru a le elimina și a deschide căi și mai largi progresului. Perpetuarea unor contradicții neantagoniste, soluționarea lor arbitrară, pe temeiuri subiective pot provoca frămîntări și convulsii sociale.

Aflată sub conducerea partidului comunist, societatea socialistă are posibilitatea de a preveni contradicțiile neantagoniste. Activitatea permanentă a Partidului Comunist Român îndreptată spre îmbunătățirea și perfecționarea formelor de organizare și conducere a economiei, a culturii, a întregii vieți sociale este de natură să mențină concordanța necesară unui ritm înalt al construcției socialiste și a unei dezvoltări sociale neîntrerupte.

Exponent al celei mai avansate concepții despre lume și societate, Partidul Comunist Român studiază realitatea sub toate aspectele și laturile sale atît pozitive, cît și negative și stabilește calea de acțiune pentru înfrîngerea vechiului și triumful noului, pentru asigurarea mersului hotărît înainte al societății noastre.

În orînduirea socialistă, lupta dintre vechi și nou îmbracă îndeosebi forma criticii și autocriticii. Lege a dezvoltării sociale, critica și autocritica constituie un factor fundamental al lichidării neajunsurilor și rămînerii în urmă, al îmbunătățirii continue a activității în toate domeniile, al accelerării progresului social. Organizațiile de partid sînt prin natura lor promotoare consecvente ale criticii și autocriticii în toate sectoarele de activitate, militante pentru statornicirea unei atmosfere de intoleranță față de lipsuri, pentru sădirea unui spirit de înaltă exigență.

Etapa pe care o străbate poporul român se distinge prin noi cerințe calitative, prin amplificarea considerabilă a sarcinilor. Întregul proces constructiv s-a ramificat, extins și diversificat, inaugurînd o treaptă calitativ deosebită de cea precedentă. Hotărîrile Conferinței naționale a partidului, măsurile întreprinse pe tărîm economic și social pentru înfăptuirea programului stabilit de Congresul al IX-lea, hotărîrile plenarelor Comitetului Central al P. C. R. din aprilie și iunie a. c., au adus la ordinea zilei sarcini suplimentare. Îndeplinirea hotărîrilor conferinței, a obiectivelor înscrise în planul pe anul viitor și pe ceilalți ani pînă în 1970, soluționarea problemelor de modernizare a economiei și a învățămîntului de toate gradele, a întregii vieți sociale reclamă analiza și mai adîncită a fenomenelor social-economice, ceea ce mărește responsabilitatea organelor și

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, București, Edit. politică, vol. 2, 1968, p. 275.

organizațiilor de partid pentru bunul mers al treburilor în toate compartimentele societății.

Trasînd programul dezvoltării social-economice, partidul ține seama de nivelul forțelor de producție și al conștiinței maselor, de gradul atins de baza tehnică-materială a societății, de nevoile și posibilitățile existente în fiecare etapă. Cursul progresului social este stabilit nu după dorințe subiective, ci pe temeiul unei aprecieri lucide a situației obiective, reale. Aceasta conferă politicii partidului un profund caracter științific.

Dar, oricît de temeinic ar fi conceput un program, el nu poate cuprinde toate aspectele vieții care pe zi ce trece devine tot mai multilaterală, nu poate prevedea tendința dezvoltării economice și sociale în toate detaliile. Realizarea planurilor este hotărîtă, în ultimă instanță, de oameni, de elanul, de avîntul și capacitatea lor creativă. Or, inventivitatea și gradul de conștiință ale maselor sînt mai dificil de estimat cu exactitate. Practica arată că pe măsura mersului înainte apar resurse noi, mijloace suplimentare ca urmare a creșterii experienței constructorilor socialismului și a intensificării participării lor la conducerea treburilor publice. Aceasta pune în fața partidului sarcina de a studia continuu aprofundat fenomenele din economie și din viața socială și a lua mereu în considerare rezervele scoase la iveală. Cu prilejul executării planului în primii doi ani ai cincinalului, cadrele de partid și de stat, specialiștii, masa largă a muncitorilor, inginerilor și tehnicienilor, examinînd minuțios condițiile și resursele economiei naționale, posibilitățile reale de creștere a producției în toate domeniile, au dezvăluit multiplele rezerve a căror punere în valoare a permis rentabilizarea unui număr important de întreprinderi, mărirea beneficiilor, realizarea de economii peste plan. Astfel, valoarea producției globale industriale realizate întrece cu circa 9 miliarde de lei prevederile înscrise în cincinal. Toate acestea au creat condiții ca sarcinile pe 1968 să fie mai mari decît cele stabilite inițial aproape în toate ramurile de bază ale economiei naționale. Un număr de obiective industriale ale căror lucrări urmau să înceapă în anii 1969—1970 au fost devansate pentru anul în curs. În același timp necesitățile vieții, noile tendințe ale progresului tehnic mondial au impus introducerea în plan a unor obiective industriale neprevăzute inițial. Fructificarea resurselor de care dispune economia națională are consecințe nemijlocite asupra acțiunii conducătoare a partidului. Descoperirea de noi posibilități creează premise pentru rezolvarea sarcinilor social-economice pe o scară tot mai mare și înscrie, totodată, alte coordonate pe traiectoria activității politice-ideologice și organizatorice de partid.

Dezvoltarea rolului conducător al partidului este strîns legată de profundele transformări din domeniul relațiilor de producție. Perfecționarea relațiilor de producție socialiste atrage după sine modificări în suprastructura socială. În plin proces de evoluție și perfecționare se află statul socialist, care joacă un rol extrem de important în întreaga perioadă de desăvîrșire a construcției socialismului. Atribuțiile sale sînt mult sporite în economie, statul fiind chemat să planifice, să administreze și să gospodărească, în numele întregului popor, o avuție națională mult mărită; instrucțiunea publică, cercetarea științifică, ocrotirea sănătății, demografia au înscris noi coordonate în activitatea statală, descriind un cerc mult mai larg de responsabilități.

După cum se ştie, statul cu întregul său angrenaj se află sub îndrumarea directă a partidului, a organelor sale conducătoare. Or, amplificarea rolului statului, diversificarea funcţiilor sale, cerinţa elaborării de măsuri în vederea perfecţionării continue a activităţii organelor şi aparatului de stat au drept rezultantă sporirea răspunderii partidului pentru îndrumarea şi orientarea construcţiei de stat, a tuturor treburilor care privesc viaţa publică.

Între partidul comunist şi statul socialist există o legătură dialectică, o condiţionare reciprocă, în care acţiunea partidului are caracter conducător. Politica partidului se realizează, în primul rînd, prin intermediul statului. Ca instrument principal al conducerii conştiente de către partidul comunist — forţa politică conducătoare a întregii vieţi sociale —, statul nostru socialist deţine pîrghiile hotărîtoare de dirijare şi control ale vieţii economice de care depinde şi care dau configuraţia întregii dezvoltări a societăţii noastre. Prin directivele şi hotărîrile congreselor, ale plenarelor Comitetului Central, ca şi prin indicaţiile Prezidiului Permanent, Comitetului Executiv şi Secretariatului C. C. al P.C.R., partidul jalonează activitatea statului, stabilindu-i linia în problemele fundamentale ale politicii interne şi ale relaţiilor internaţionale.

Implicaţii profunde, multilaterale asupra rolului conducător al Partidului Comunist Român au procesele şi fenomenele social-structurale din viaţa ţării. Conducerea vieţii politice şi social-economice se realizează de către partid în condiţiile triumfului deplin şi definitiv al socialismului la oraşe şi sate, ale lichidării pentru totdeauna a exploatării omului de către om. Asemenea împrejurări calitativ noi, cum sînt dispariţia de pe scena politică şi din viaţa economică a claselor ce se opun înnoirilor sociale, victoria socialismului pe toate planurile, lărgesc apreciabil posibilităţile de exercitare a rolului conducător al partidului, ridică eficacitatea acţiunii politice.

Un fenomen obiectiv care atrage după sine intensificarea activităţii partidului şi sporirea influenţei sale politice este întărirea rolului clasei muncitoare în viaţa societăţii. Creşterea numerică a rîndurilor clasei muncitoare, răspîndirea pe întregul teritoriu, ridicarea gradului de pregătire tehnică, profesională, mutaţiile intervenite în structura profesională, lărgirea orizontului cultural şi maturizarea ei politică-ideologică dau o greutate excepţională cuvîntului ei în toate problemele care privesc viaţa de azi şi de mîine a ţării. Schimbările calitative în situaţia şi natura clasei muncitoare se repercutează favorabil asupra partidului. Întărirea rolului clasei muncitoare în societate face ca şi avangarda acesteia, partidul comunist, să aibă de jucat un rol mai mare. Totodată, dezvoltarea rolului conducător al partidului, lărgirea sferei de cuprindere a muncii politice-organizatorice, atracţia tot mai mare pe care o exercită asupra maselor întăresc spiritul combativ şi de organizare al clasei muncitoare, precum şi puterea ei de înrîurire asupra întregului popor.

Victoria socialismului a ridicat pe o treaptă superioară alianţa muncitorească-ţărănească. Poziţia nouă în societate a forţelor sociale de bază ale naţiunii — muncitorimea şi ţărănimea —, raporturile dintre ele au cerut şi totodată au permis partidului să se afirme cu mai multă putere şi hotărîre. Întărirea tuturor laturilor alianţei muncitoreşti-ţărăneşti, a relaţiilor economice, politice, ideologice şi social-culturale dintre

cele două clase prietene a pus în fața partidului problema consolidării continue a unității de voință și de acțiune a clasei muncitoare și țărănimii, închegării trainice a acesteia, corespunzător structurii politice și sociale unitare a societății noastre.

O trăsătură specifică a actualei etape social-politice constă în sporirea considerabilă a rolului maselor în procesul istoric conștient, în manifestarea multilaterală a aptitudinilor oamenilor muncii, în efervescența creației populare. Socialismul deschide perspective nemărginite pentru desfășurarea amplă a activității creatoare și energiei oamenilor muncii, stimulează inițiativa lor în viața politică, economică și socială. Participarea maselor la construirea socialismului cunoaște schimbări de ordin cantitativ și calitativ. Cei ce muncesc rezolvă tot mai bine sarcinile construcției economice, ale activității politice, ale muncii obștești. Aportul lor este mai substanțial, iar rezultatele din ce în ce mai eficace. S-a mărit numărul inițiativelor, s-a amplificat mișcarea de masă a acelora care luptă pentru aplicarea noului.

Intensificarea activității obștești, dezvoltarea inițiativei maselor în viața politică, economică, culturală și socială a țării, ca urmare a adîncirii democrației socialiste, determină sporirea rolului partidului, căruia îi revine menirea de a surprinde tot ce este fecund și tot ce contribuie la progresul societății, de a sprijini experiența înaintată, astfel încît aceasta să se înrădăcineze viguros.

Amploarea inițiativei populare și a experienței valoroase concură la afirmarea tot mai hotărîtă a partidului și din alt considerent. Experiența maselor se cere studiată, sintetizată, pentru că numai astfel metodele cele mai eficace pot fi extinse pretutindeni unde au aplicabilitate, pot deveni fenomene cotidiene. O asemenea împrejurare mărește sarcinile partidului, face să crească volumul muncii politice și organizatorice.

Cu cît este mai mare avîntul maselor, cu cît mișcarea devine mai largă, cu atît crește incomparabil mai rapid cerința intensificării muncii politice și organizatorice desfășurate de partid. Există un raport dialectic între extinderea mișcării de masă și rolul mereu crescînd al partidului. Lărgirea amplului proces social de participare a maselor la făurirea și consolidarea societății socialiste pune în mod obiectiv partidul în situația de a-și perfecționa formele de conlucrare cu masele, de a cuprinde uriașa energie și elanul creator al poporului, aflat în plin marș constructiv, și a le dirija în direcția satisfacerii intereselor sociale fundamentale. Sarcina nu e nici simplă și nici ușoară. În condițiile dezvoltării furtunoase și diversificării pe cele mai felurite planuri a activității obștești se pune cu și mai multă acuitate problema influențării politice-ideologice a acestei mișcări.

O dată cu lichidarea exploatării omului de către om, se consolidează caracterul omogen al societății, prietenia dintre clasa muncitoare, țărănime și intelectualitate. Rezolvarea problemei naționale a cimentat unitatea națiunii, frăția dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare. Statul nostru socialist a asigurat egalitatea deplină în drepturi, deopotrivă cu posibilitatea afirmării multilaterale în viața socială a țării a tuturor cetățenilor, indiferent de naționalitate. Comunitatea de interese economice și politice dintre toți oamenii muncii, politica națională justă a partidului unesc și mai strîns întregul popor în jurul partidului. Unitatea dintre partid și popor se înscrie ca o forță motrice esențială a mersu-

lui accelerat înainte al societății noastre și totodată ca unul din factorii de seamă care permite partidului să se afirme cu tot mai multă putere drept conducătorul politic al întregii noastre națiuni.

Afirmarea tot mai impetuoasă și din ce în ce mai fertilă a avangărzii clasei muncitoare în socialism este un proces neîntrerupt, progresiv, fără pauze și puncte terminus, a cărui dinamică este determinată de natura și conținutul societății socialiste, aflată pe o linie mereu ascendentă, de dialectica forțelor motrice ale dezvoltării acestei orînduiri, de legile evoluției sociale, de un ansamblu întreg de factori obiectivi și subiectivi.

Factorii care generează creșterea rolului conducător al partidului acționează cu accente și efecte diferite în anumite etape. În ansamblu însă, caracteristică întregului proces de construire a socialismului și comunismului este capacitatea factorilor obiectivi de a determina sporirea continuă a rolului conducător al partidului, manifestarea lui politică, ideologică și organizatorică pe un plan tot mai înalt.

Acțiunea factorilor obiectivi și subiectivi are un caracter complex : aceștia se întrepătrund, se împletesc și se combină dialectic. Pe lîngă influența fiecărui factor, avem de-a face și cu acțiunea rezultantei acestora, acțiune care, de regulă, are determinări calitativ superioare efectelor fiecăruia luat aparte. Unii factori combinați, în cazul de față necesitatea perfecționării vieții sociale, creșterea inițiativei maselor ș.a., acționează cu o asemenea forță, încît efectul lor asupra creșterii rolului partidului se regăsește cu o intensitate deosebită. Cu alte cuvinte, în întreg apar însușiri pe care nu le avuseseră nici unul dintre factorii de acțiune. În *Anti-Dühring*, Engels face observația că eficiența unui număr dat de entități luate laolaltă este mai mare decît suma eficiențelor fiecăruia luate separat. Faptul este explicabil dacă avem în vedere că relația, interacțiunea dintre ele adaugă o forță în plus la suma eficiențelor lor separate.

Toate acestea explică continuitatea în procesul de creștere a rolului partidului de forță politică conducătoare.

În același timp, în locul unor factori obiectivi care își epuizează posibilitățile de influențare, își reduc sau restrîng din greutatea specifică, iau naștere alții cu stimuli și efecte și mai puternice, iar cei existenți își măresc capacitatea de determinare. Edificatoare din acest punct de vedere sînt măsurile luate de partid pentru perfecționarea conducerii vieții economice și sociale. Cerințe obiective generate de dezvoltarea forțelor de producție a întregii societăți au impus cu necesitate intervenția partidului. Dar perfecționările aduse în mecanismul economic și social deschid un vast cîmp de manifestare altor cerințe obiective. Aplicarea hotărîrilor Conferinței naționale a partidului a dat un impuls și mai puternic întregii opere constructive, ca urmare a noului cadru de mișcare mult mai propice afirmării capacității creatoare a poporului. Dezvoltarea socială pune, așadar, în fața partidului cerințe tot mai mari, iar reacția politică și organizatorică la aceste cerințe este de așa natură, încît determină manifestarea plenară a partidului în toate compartimentele edificării socialiste.

Pe baza premiselor obiective existente în societate, a unor factori cu acțiune din ce în ce mai puternică și care ridică necesități mereu mai mari, procesul de dezvoltare a rolului partidului nu are un caracter liniar,

ci continuu progresiv, dinamic, tot mai accelerat. În aceasta rezidă explicația faptului că, pe măsura înaintării spre comunism, rolul partidului devine din ce în ce mai important, activitatea sa se diversifică în permanență, influența sa politică-ideologică se ramifică și are o putere tot mai mare de pătrundere și de înrîurire. În articolul său *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialismului*, tovarășul Nicolae Ceaușescu face următoarea remarcă: „Calitatea de forță conducătoare în societate a Partidului Comunist Român s-a afirmat *de la an la an* cu tot mai multă putere, pe măsura dezvoltării în amploare și adîncime a operei de construire a noii orînduiri" [2].

Cunoașterea factorilor care generează sporirea rolului conducător al partidului, precum și a specificității acțiunii lor prezintă o deosebită însemnătate teoretică și practică. Acțiunea lor creează premisele necesare progresului economic, social și cultural neîntrerupt și, o dată cu aceasta, ale creșterii permanente a forței de atracție a partidului și influenței lui în mase. Partidul este un organism viu, alcătuit din oameni și afirmarea lui din ce în ce mai accentuată ca forță motrice a dezvoltării sociale este condiționată de justețea politicii sale, de caracterul principial, realist al îndrumării, de capacitatea, calitatea și puterea de mobilizare a muncii politice și organizatorice.

Luînd în considerare efectele factorilor obiectivi, partidul, conducerea sa își ghidează activitatea în funcție de cerințele vieții materiale, investighează realitatea sub cele mai variate aspecte, desprinde, în fiecare etapă, din lanțul proceselor și fenomenelor pe cele esențiale, adoptă acele metode și procedee care îi permit cel mai bine să-și manifeste rolul său de factor motor al progresului social.

În prezent, cînd societatea face pași mari înainte pe toate tărîmurile, rolul partidului se amplifică și se adîncește în proporții necunoscute în etapele precedente. Concomitent cu necesitățile crescînde pe toate planurile activității materiale și spirituale, îndeosebi în domeniul economic și al educației comuniste a maselor, activitatea partidului cunoaște un proces de dezvoltare extrem de intens și viguros. Aceasta ca urmare a răspunderilor sporite ce-i revin, maturizării sale politice și ideologice, cuprinderii de noi forțe sănătoase din sînul poporului, strîngerii și mai puternice a legăturilor cu masele populare, contopirii intereselor acestora cu cele ale partidului, îmbogățirii considerabile a experienței politice, organizatorice și de conducere.

Tendința evoluției procesului istoric indică amplificarea considerabilă, în perspectivă, a funcțiilor și atribuțiilor partidului. Pe măsura desăvîrșirii socialismului și trecerii spre comunism, rolul partidului nu numai că nu slăbește treptat și nu dispare de la sine, ci, dimpotrivă, sporește neîncetat.

Caracteristice etapei actuale, precum și celei viitoare sînt creșterea continuă a rolului conducător al partidului, extinderea tot mai amplă și accentuată a influenței sale politice-ideologice și organizatorice în toate sferele vieții sociale. Privită în perspectiva istorică, dezvoltarea partidului comunist va trece în mod obiectiv printr-o etapă în care se vor întări

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, p. 253 (subl. ns).

fără precedent toate laturile și aspectele activității sale, se vor ramifica și amplifica legăturile sale cu toate categoriile și straturile populației, vor crește imens autoritatea, prestigiul și forța de atracție a partidului. Partidul, formele de organizare și de activitate, normele vieții sale interne vor cunoaște și în viitor un proces de continuă perfecționare și adaptare la noile cerințe obiective, rămînînd, firește, nealterate principiile fundamentale care stau la temelia construcției și organizării oricărui partid marxist-leninist. Aceasta este dialectica dezvoltării istorice a partidului comunist.

Sînt lipsite de orice temei științific teoriile potrivit cărora, în perioada construcției socialismului, rolul partidului se restrînge și se micșorează, acesta transformîndu-se dintr-un factor politic într-o organizație cultural-educativă, care ar privi de undeva din afară dezvoltarea spontană a societății și s-ar plasa cît mai departe de construcția economică și socială. Potrivit acestor teorii, conducerea de către partid a vieții social-politice și economice nu numai că nu ar fi necesară, dar ar aduce chiar prejudicii, deoarece ar stînjeni acțiunea liberă a legilor obiective. Experiența istorică, practica revoluționară atestă însă că, în etapa construcției socialiste, rolul partidului comunist nu numai că nu scade, ci crește necontenit, ca urmare a unor procese obiective ce au loc în producția materială, în întreaga viață socială. Dinamica evoluției societății socialiste reclamă angajarea tot mai pronunțată a factorului politic în soluționarea fenomenelor ce le ridică activitatea constructivă multilaterală a maselor.

Partidul orientează, trasează jaloanele procesului constructiv, indică perspectiva, luînd în considerare interesele de ansamblu ale colectivității, obiectivele majore ale societății, concentrînd forțele principale spre domeniile care au un rol hotărîtor pentru mersul înainte al societății. Un rol imens îl are politica partidului, care cu cît e mai cuprinzătoare, iar rezonanțele ei mai adînci și mai puternice, cu atît reușește să pună în mișcare mase largi.

Misiunile tot mai importante ce revin partidului rezidă, după cum se vede, nu din împrejurări de ordin subiectiv, ci ca urmare a unor cerințe obiective. Numai partidul comunist, în virtutea ideologiei, naturii și caracterului său, a menirii sale istorice, posedă atributele care-i conferă rolul de a dirija societatea în mersul ei spre comunism.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

MIRCEA FLORIAN:
ELEMENTE VIABILE ÎN FILOZOFIA LUI KANT (II)

(text inedit)

În expunerea precedentă, încercînd să desprindem şi să definim „elementele viabile ale filozofiei lui Kant", am fixat întîi cadrul discuţiei [1].

Punctul de plecare a fost o sumară caracterizare a kantianismului: el este o sintetizare sau o integrare într-un sistem a tuturor curentelor filozofice moderne dezvoltate pînă atunci în doctrine deosebite şi chiar antagoniste. Kantianismul are structural caracterul de compromis (Lenin). Această pletorică integrare sistematică trebuia să producă ambiguităţi, incompatibilităţi, incoerenţe şi dublicităţi. O dovadă a dublicităţii ima-

[1] Nu putem ocoli însă o chestiune preliminară şi prejudicioasă. Metoda de a căuta într-o doctrină partea viabilă, durabilă şi de a înlătura restul ca efemer, contingent, ca factor pur istoric, are în sine ceva arbitrar. Adeseori s-a încercat de a se elimina din filozofia lui Kant elementele pur istorice şi inconsecvenţele doctrinei pentru a *stabili* sistemul pretins autentic, doctrina „adevărată". Noi nu vrem să stabilim doctrina „veritabilă" a lui Kant şi nici să facem o vînătoare a inconsecvenţelor de dragul descoperirii lor, ci dorim să ducem pînă la ultimele consecinţe principiile kantiene. Deoarece în gîndirea kantiană există doi factori de cunoaştere, cel aprioric, formal, şi cel empiric, material, sau aposterioric, deoarece de la Fichte s-a dezvoltat în idealismul speculativ factorul aprioric, noi vom încerca să dezvoltăm factorul empiric, aposterioric, material. Prin aceasta nu ţinem cu orice preţ să dăm un nou Kant, materialist, ci dorim să scoatem la lumină consecinţele materialiste ale unei doctrine care culminează în afirmaţia că experienţa lumii fizice este o totalitate de factori care există în sine şi prin sine, este un întreg suficient sieşi şi pe temeiul principiului că noţiunile fără intuiţii sînt goale şi intuiţiile fără noţiuni sînt oarbe. Nu însăşi experienţa, care integrează în sine amîndoi factorii, cel aprioric (general) formal şi cel aposterioric (individual) material, cere o completare şi o depăşire a ei prin ceva supraempiric, ci numai „raţiunea" are „nevoia" depăşirii empiricului, nu însă din motive ştiinţifice, teoretice, ci din motive practic-moral-religioase şi estetic-finaliste.

Pentru noi, esenţial în kantianism nu este „sistemul" fie şi liberat de false interpretări sau de inconsecvenţe. Acest sistem, pe care neokantienii au vrut să-l valorifice, este tocmai elementul caduc, efemer în doctrina lui Kant. Esenţialul în această doctrină este *critica şi rezultatul* ei, nu chipul de a grupa rezultatul, logica deducţiilor. Putem adăuga cu Hegel, esenţialul nu este nici rezultatul mort, ci spiritul ştiinţific, demonstrativ ce-l animă. Valabile în filozofia lui Kant şi a lui Hegel sînt rezultatele filozofiei lor, marile idei care aruncă lumină asupra lumii în care ne aflăm, nu procedeul tehnic prin care ei au dedus aceste adevăruri şi au încercat să le justifice. Revenim acum la mijlocul prim de care ne-am servit pentru a face discriminarea elementelor: fixarea mai întîi a cadrului discuţiei.

Rev. filoz., 15, 7, p. 835–843, Bucureşti, 1968

nente kantianismului ne-a documentat-o dezvoltarea istorică a acestei filozofii în două etape principale. Prima etapă a fost așa-numitul idealism speculativ, inaugurat de Fichte; el este o încercare de renovare a metafizicii, o metafizică a subiectului opusă metafizicii obiectului sau ontologiei tradiționale. Am văzut că însuși Kant nu a avut față de metafizică o atitudine fără echivoc : el a explicat succesul fizicii și insuccesul metafizicii, totuși Kant era convins că, odată distrusă ca iluzorie vechea metafizică, este posibilă totuși o alta, care poate sta cu cinste alături de fizica nouă a lui Newton, dacă se mulțumește să fie doctrina sistematică a factorilor apriori sau transcendentali, a legilor rațiunii pure care condiționează lumea fizică, materială, experiența. Kant mai adăuga sub formă de postulate ale legii morale autonome a imperativului categoric *credința* în Dumnezeu, în nemurire și libertate și năzuia să mijlocească între știință și credință. A doua etapă, după 1860, de precădere gnoseologică, antimetafizică, numită neokantianism sau neocriticism, renunță principial la orice metafizică și se limitează la doctrina transcendentală a experienței, a cunoașterii lumii materiale, apropiindu-se astfel de pozitivism. Lumea materială există, dar ea este fenomenală și ca atare este condiționată de funcțiile apriori, transcendentale ale „conștiinței în genere" (nu ale conștiinței individuale). De la etapa întîia la etapa a doua înregistrăm progresul real de la speculație la respectul experienței și al realității materiale. Nu se deschide oare perspectiva de a continua în kantianism apropierea de realitatea materială și de a descoperi în această filozofie idealistă elementele unei concepții materialiste ? [2] Pentru aceasta trebuie să dăm la iveală toate componentele kantiene care stau

[2] Considerarea filozofiei lui Kant în perspectiva materialistă are de înfruntat însă o nouă interpretare în sens metafizic a acestei filozofii, interpretare de care am vorbit în ședința trecută, ca o reînviere a primei faze de a tălmăci sensul enigmei kantiene. Kant ca metafizician — spuneam — reapare pe la 1900, mai ales în monografia lui Fr. Paulsen. Dar nu mai este vorba de metafizica speculativă de la începutul veacului, de acea metafizică nouă a spontaneității eului sau spiritului, dezvoltată sub egida lui Kant și chiar împotriva lui, ci de metafizica veche, tradițională, care, împotriva pretenției lui Kant de a fi revoluționat filozofia, se menține dîrz în cadrul criticismului. A fost destul ca Paulsen să facă verosimilă prezența metafizicii tradiționale de tip leibnizian monadologic în structura criticismului, pentru ca noua interpretare metafizică a kantianismului să prindă treptat rădăcini și să înflorească după primul război mondial, anume în deceniul 20, între 1920 și 1930. Îndeosebi, H. Heimsoeth, sărbătorit nu de mult de către *Kant-Studien*, a relevat în 1924 „motivele metafizice" ale criticismului, în 1927 un Schmalenbach în „Blätter für deutsche Philosophie", descoperă chiar motivele religioase ale kantianismului ; în sfîrșit, în 1929, Martin Heidegger, în opera *Kant und das Problem der Metaphysik*, face o descoperire senzațională. „Critica" nu este împănată cu „motive metafizice", ci ea însăși este o „fundare a metafizicii omului", o fundare a „ontologiei". Concepția lui Heidegger și-a făcut drum nu numai în Germania, ci și în Franța. În Germania, acest punct de vedere este reprezentat de Gottfried Martin în opera *Im. Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 1951, iar în Franța, cu mai multă independență, de Roger Daval în *La Métaphysique de Kant*, 1951. Cum este de așteptat, această nouă perspectivă metafizică a doctrinei lui Kant vrea să fie nu o dezvoltare a ideii kantiene, așa cum era filozofia lui Fichte, cu o interpretare a textelor kantiene, fundată pe *Opera postumă* a bătrînului Kant, în acea informă adunare de note, astăzi valorificată ca sensul ultim și tragic al kantianismului. În această ultimă interpretare a kantianismului, ce mai rămîne din motivul critic, din motivul profund original al kantianismului? El apare ca un simplu element negativ, înecat în valul metafizicii. Împotriva acestei grave deformări a filozofiei lui Kant, împotriva înăbușirii motivului criticist, cheia kantianismului, va trebui să restabilim primatul metodei critice, adică lupta criticismului împotriva metafizicii și pentru justificarea fizicii și a lumii empirice, materiale.

în calea unei interpretări materialiste sau, dacă cuvîntul pare deocamdată exagerat, a unei interpretări realiste a filozofiei lui Kant.

Înainte de a duce mai departe firul acestei noi teme — dezvăluirea componentelor materialiste —, să adîncim sensul cuprins în dezvoltarea istorică a filozofiei lui Kant. Punem aci o problemă principială. Pînă în vremea noastră, toate doctrinele care s-au dezvoltat în umbra kantianismului au fot interpretări personale sau ale unui grup de gînditori care au pus în doctrina lui Kant propriile lor opinii şi nu au fost de loc mirați să le găsească acolo. Le-a lipsit oare acestor interpreți simțul istoric, respectul pentru sensul autentic al unei doctrine legate de anumite împrejurări sociale? Nu este de crezut, chiar dacă admitem că moștenitorii secolului al XVIII-lea nu se distingeau prin simț istoric. Dar poate contesta cineva lui Hegel simțul istoric? Şi totuşi Hegel trece, fără regret, peste Kant istoric, peste Kant aşa cum se găseşte el în propria sa operă. Aceeaşi constatare este valabilă şi pentru neokantieni, care dau naştere la discuții idealiste şi realiste — realişti sînt Alois Riehl, Oswald Külpe. De aceea ne întrebăm: este oare posibilă o atitudine pur istorică față de Kant, o atitudine cu totul străină de orice interpretare sistematică, o înțelegere a lui Kant fără interpretare? Un Erich Adickes pretinde aceasta şi în bună parte el respectă mai mult decît alții postulatul istorismului de a reda ceea ce s-a întîmplat, aşa cum s-a întîmplat. Dar şi el are propria sa interpretare a kantianismului, rezumată în noțiunea de „dubla afecțiune a eului", ca fiind „cheia" gnoseologiei kantiene. Despre „dubla afecțiune" a eului vom vorbi şi mai tîrziu. Aşadar, nu a existat pînă acum o înțelegere a filozofiei lui Kant fără interpretarea ei într-o direcție sau alta.

Revenim la tema pusă în treacăt: darea la iveală a componentelor kantiene care stau în calea interpretării materialiste. Cel mai bun îndreptar al nostru este opinia lui V. I. Lenin despre filozofia lui Kant: este un compromis între materialism şi idealism. Materialismul este reprezentat: 1) de existența independentă de orice conştiință a lucrului în sine; 2) de experiența, ca expresie mijlocită a lucrului în sine, ca singurul izvor al cunoştințelor noastre. Idealismul este reprezentat: 1) de teoria că lucrul în sine este incognoscibil, deşi Kant nu rămîne credincios acestei păreri; 2) apriorismul sau transcendentalismul, potrivit căruia conştiința are funcții sintetice care condiționează şi fac posibilă constituirea experienței şi a cunoaşterii fenomenelor. Filozofia (...) cercetează — zice Kant în *Opus postumum* — posibilitatea posibilității experi[enței].

Prin această formulare clară a componentelor kantiene, putem arăta punctele vulnerabile ale filozofiei lui Kant: 1) cunoaşterea este limitată la experiență, susține Kant, dar experiența este o creație a subiectivității, a conştiinței generice; 2) *cunoaşterea* este limitată la experiență, dar *gîndirea*, fiind aprioricâ în funcționarea ei, depăşeşte experiența şi ne dezvăluie cel puțin *existența* unei realități spirituale, care poate deveni obiect de credință, dacă obiectul este necesar postulat de un „fapt al rațiunii": legea morală, care, pentru Kant, este în om tot aşa de sigură ca şi cerul înstelat deasupra noastră, ca şi lumea materială. În concluzia *Criticii rațiunii practice*, Kant scrie: „Două lucruri umplu sufletul cu veşnic nouă şi crescîndă admirație şi venerație, cu cît mai des şi mai

stăruitor se îndreaptă gîndul spre ele : *cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine*". Ar fi putut Kant să pună cerul material alături de legea morală inteligibilă suprasensibilă, dacă cerul ar fi un simplu produs al conștiinței fie și generice?

În sfîrșit, în expunerea trecută am schițat și un prim cadru pentru ceea ce am numit „elementele viabile" ale filozofiei lui Kant.

În primul rînd este epocală distrugerea metafizicii tradiționale de la Platon pînă la Wolff, care este fundată pe ipoteza că, cu cît gîndirea este mai pură de sensibilitate, deci cu cît este mai aprioric, cu atît cunoaște mai bine lumea suprasensibilă, suprafizică. Această operație de curățire a tărîmului filozofiei este marea înfăptuire a criticii, și de aceea critica, instituită în tribunalul arbitral, este un alt element viabil al filozofiei. Metoda critică a lui, kantiană, este factorul care se întoarce împotriva filozofiei lui Kant. Critica este discernămînt, este căutarea unui fundament solid, a acelui „ceva de nezguduit" (*aliquid inconcussum*) urmărit de Descartes și prin el de ceilalți filozofi moderni. A mers deci critica pînă la capăt, pînă la ceea ce este evident prin sine? Pentru a da răspuns la această hotărîtoare întrebare, cu care continuăm expunerea precedentă, se impune să facem o listă, fie și sumară, a axiomelor, postulatelor și definițiilor care fundamentează argumentarea kantiană. Există la Kant o axiomatică bogată, adică un număr de propoziții pe care Kant nu le demonstrează, ci le ia ca evidente pentru a demonstra alte propoziții. Este o sarcină totdeauna delicată analiza unui sistem filozofic pentru a evidenția propozițiile demonstrate de axiomele, postulatele și definițiile care servesc demonstrației.

De asemenea prezintă un mare interes următoarele două aspecte diferite : 1) căror domenii a împrumutat Kant axiomele, postulatele și definițiile sale; 2) dacă aceste „principii" formează un sistem lipsit de contradicții și dacă raționamentele fundate pe acele principii sînt corecte. Domeniile pot fi diferite sau poate fi unul și același. La Kant, domeniul care furnizează axiomele, postulatele și definițiile este filozofia, și vom vedea că ele sînt în realitate simple prejudecăți sau dogme consacrate de istoria filozofiei. Domeniul special filozofic pe care se fundează criticismul kantian este logica tradițională, pe care el o îmbogățește cu o funcție nouă, pe care o numește transcendentală. Kant este un geniu logic. Transcendentalul este aprioricul cu funcția de a constitui lumea experienței, adică de a-i da osatura legilor necesare și universale. La al doilea punct : dacă principiile formează un sistem lipsit de contradicții, avem de observat că operația critică va cerceta dacă contradicțiile pot fi rezolvate și, în caz că nu pot fi rezolvate, lista principiilor trebuie revizuită, adică supusă criticii. Urmează acum lista principiilor, a axiomelor, a postulatelor și definițiilor.

1) Axioma primă este ceea ce unul dintre primii discipoli ai lui Kant, popularizatorul Reinhold, numește „principiul conștiinței" (*Satz des Bewußtseins*), comun tuturor idealiștilor : primordială este conștiința, cogito, gîndirea cu conținuturile ei, așa încît subiectul și obiectul se constituie în interiorul conștiinței sub formă de reprezentare și de reprezentat.

2) Axioma a doua. Datele senzoriale, diversul sensibil este o materie haotică, adică sînt date individual fără legături interioare necesare și

universale. Date sînt numai senzaţiile. Dar sensibilitatea este receptivă. Deci a doua axiomă sună : sensibilitatea este contingentă şi receptivă.

A 3[-a axiomă]. Toate legăturile sau relaţiile dintre senzaţii vin din gîndire, care este o activitate spontană, sînt deci apriori, funcţii sau forme necesare şi universale. Cum spune însuşi Kant : „Dacă *receptivitatea* minţii noastre de a primi reprezentări, întrucît este afectată într-un mod oarecare voim să o numim *sensibilitate*, atunci, dimpotrivă, facultatea de a produce ea însăşi reprezentări, sau *spontaneitatea* cunoaşterii, este intelectul" (tr. rom., p. 88). Deci de o parte intuiţia (*Anschauung*) receptivă, de alta „noţiunile" (*Begriffe*) sau intelectul (*Verstand*) spontan necesar.

A 4[-a axiomă]. Funcţiile spontane care unesc percepţiile într-o noţiune sînt identice cu funcţiile care unesc noţiunile într-o judecată. Judecata este modelul unirii spontane a gîndirii.

Definiţia I : Noţiunile ce unesc multiplul intuitiv se cheamă categorii, şi categoriile corespund fiecărei specii de judecată.

Definiţia II : Cunoaşterea este unirea unui multiplu intuitiv printr-o categorie necesară şi universală.

Definiţia II are ca substrat concepţia naturală, sănătoasă că orice cunoaştere iese din conlucrarea dintre realitate şi conştiinţa cunoscătoare, dar ea îngustează această concepţie, făcînd cunoştinţa dependentă numai de conştiinţă, de subiect şi prezintă cunoaşterea ca o colaborare între două elemenete eterogene : senzaţiile primite din afară fără nici o ordine sau legalitate şi formele sau funcţiile sintetice apriori ale conştiinţei. Se ridică astfel problema cea mai spinoasă a criticismului : cum se acordă o sinteză a conştiinţei cu haosul senzaţiilor? Imposibilitatea de a explica acest acord ruinează filozofia critică şi ne pune în faţa alternativei : sau ambele elemente, formele apriori şi materialul senzorial, sînt produse de conştiinţă — alternativă care nu înlătură toate dificultăţile — , sau cele două elemente sînt constitutive experienţei, sînt inerente realităţii, iar conştiinţa nu face decît să le dea la lumină. Prima alternativă este idealistă, a doua este materialistă. Expunerea noastră va avea necontenit ca îndreptar clarificarea noţiunii de cunoaştere, descoperirea insuficienţelor ei în doctrina criticistă şi necesitatea de a duce pînă la capăt motivul critic. Trebuie să renunţăm la definirea cunoaşterii ca o organizare sau ordonare prin gîndire a unui material sensibil în sine lipsit de ordine şi neorganizat, ca o imprimare sau înscriere de forme, ca o stabilire de raporturi într-un material care prin el însuşi este lipsit de forme, de raporturi. Ruinarea acestei definiţii a cunoaşterii este Cartagina ce trebuie dărîmată.

Definiţia III : Subiectul cunoscător, în care se împlineşte sinteza necesară şi universală a multiplului sensibil, este o conştiinţă generică (*Bewußtsein überhaupt*), nu individuală, strict subiectivă.

Postulatul I : Conştiinţa are drept corelat „lucrul în sine", care afectează sensibilitatea pentru a produce materialul senzorial.

Postulatul II : Nu există o „intuiţie intelectuală" nici a lucrului în sine, cum crede misticismul, nici a esenţelor, cum crede în timpul nostru fenomenologia.

Postulatul III : *Cunoaşterea* este totdeauna legată de materialul empiric de percepţie, *gîndirea* este însă independentă de percepţie, de experienţă.

Postulatul IV : Libertatea nu se întîlneşte în lumea fenomenelor care ascultă numai de cauzalitate, de determinism şi, ca atare, este indefinitiv condiţionată. Libertatea este o cauzalitate necondiţionată sau o cauzalitate prin pura raţiune care este totodată pura voinţă sau „voinţa bună".

Între aceste principii există oare o deplină armonie? Constituie ele un sistem lipsit de contradicţii? Chiar de la apariţia *Criticii raţiunii pure*, Jacobi, Schulze zis Aenesidemus, apoi Salomon Maimon, Sig. Beck, în sfîrşit, consecvent, Fichte au găsit că între „principiul constitutiv", prima axiomă şi „lucrul în sine" există contradicţie, şi, cum existenţa conştiinţei este axiomatică, postulatul „lucrului în sine" este considerat de prisos. Tot conţinutul conştiinţei, senzaţiile particulare individuale, ca şi legăturile lor necesare, sînt produse de conştiinţă. Nu s-a observat în genere că greutatea nu este atît originea deosebită a materialului senzorial şi a relaţiilor noţionale, categoriale, ci concordanţa celor două elemente deosebite : a receptivităţii senzoriale şi a spontaneităţii gîndirii, pentru a produce experienţa obiectivă. Idealismul speculativ, aşezînd în conştiinţă cele două izvoare de cunoaştere, senzaţiile fără legătură şi spontaneitatea legăturilor, nu explica acordul dintre *anumite* senzaţii şi *anumite* relaţii categoriale. Acordul devenea cu atît mai greu de înţeles cu cît relaţiile de gîndire se puteau rupe de senzaţii şi deci puteau depăşi, cel puţin formal, lumea empirică, contingentă. Asupra acestui punct : dezacordul dintre senzaţiile fără legătură şi legătura fără senzaţii, vom stărui noi. Unirea lor intimă nu în conştiinţă, care, după ce le-a dezunit, nu le mai poate uni, ci în realitatea lucrurilor, este singura posibilitate de a explica şi unitatea experienţei, şi realitatea în sine a experienţei, aşadar depăşirea fenomenului spre lucrul în sine pe calea experienţei. Însuşi Kant, la sfîrşitul *Introducerii* în *Critica raţiunii pure*, face ipoteza că cele două ramuri ale cunoaşterii, sensibilitatea şi intelectul, au o rădăcină comună. Să citãm cuvintele lui Kant : „Numai atîta pare a fi necesar ca introducere sau cuvînt-înainte, să amintim că există două tulpini ale cunoaşterii omeneşti care poate că răsar dintr-o rădăcină comună, dar nouă necunoscută, anume *sensibilitatea* şi *intelectul* : prin cea dintîi obiectele sînt date, prin cel din urmă însă ele sînt gîndite" (tr. rom., p. 57—58). Rădăcina senzaţiei şi a noţiunii este necunoscută dacă o căutăm undeva în adîncul conştiinţei sau poate ca Fichte în inconştient : ea este foarte cunoscută dacă admitem că individualul şi generalul, senzorialul şi conceptualul au originea în aceeaşi realitate externă sau internă. Ele nu pot fi gîndite în conştiinţă dacă nu sînt gîndite în realitate, în lumea materială. Drept vorbind, dacă principiile raţionale, dacă necesarul şi universalul sînt încrustate şi înscrise în experienţă — şi Kant nu oboseşte să afirme necontenit acest mare rezultat al criticii sale— , atunci este indiferent de unde vin principiile raţionale : din experienţă sau din raţiunea pură. Că vin din experienţă o poate recunoaşte însuşi Kant, însă ca simplu fapt sau ca simplă constatare. Pentru a justifica situaţia de fapt, pentru a funda necesitatea faptului, Kant se adresează raţiunii pure. Aşa se explică începutul *Introducerii* la ediţia a II-a a *Criticii raţi-*

unii pure: „Deşi întreaga noastră cunoaştere începe *cu* experienţa, totuşi din această cauză, ea nu izvorăşte toată *din* experienţă". Deosebirea dintre «începe *cu* experienţa» şi «izvorăşte *din* experienţă» se explică, dacă ne amintim de axioma sau prejudecata a doua : experienţa este lipsită de ordine, şi mai ales dacă actualizăm a treia axiomă, fundamentul kantianismului : gîndirea, intelectul, raţiunea se defineşte, prin activitate necondiţionată, prin spontaneitate. Este o veche prejudecată platonică, acceptată cu rezerve de Aristotel, că sufletul este ceva ce se mişcă prin sine, că este spontan, că este activitate creatoare.

La Kant, principial spontaneitatea raţiunii, activitatea creatoare de ceva nou, deşi independentă de tot ce este exterior, era limitată totuşi la simpla ordonare a unui material empiric, a senzaţiilor care erau *date*, impuse conştiinţei de o realitate din afară, de „lucrul în sine". Nu este oare ciudat că noţiunile create apriori, adică de raţiune, se potrivesc senzaţiilor aşa de bine, încît din această unire ia naştere natura obiectivă, empirică a ştiinţei, şi că dincolo de experienţă întrebuinţarea lor duce la iluziile vechii metafizici? Totuşi, pentru acelaşi Kant, spontaneitatea raţiunii sau gîndirii tinde să depăşească experienţa, dar această depăşire nu poate fi făcută teoretic, ci practic, prin postulate morale. Mai de grabă spontaneitatea conştiinţei era potrivită pentru lumea de dincolo de experienţă, adică de dincolo de pasivitate. Aci este punctul principal al antagonismului lui Kant cu însuşi Kant : ceea ce se potriveşte mai bine experienţei nu rezultă din spontaneitatea raţiunii, ci din însăşi experienţa.

Întrerupem acum o argumentare ce va fi făcută pe larg mai tîrziu. Filozofia idealistă a epigonilor lui Kant, remorca lui speculativă, ţine să elimine din kantianism orice rest de materialism, orice existenţă independentă de conştiinţă. Acest rest de materialism este considerat ca o relicvă a dogmatismului. Să ne oprim o clipă pentru a lămuri *problema dogmatismului*. Kant însuşi a opus *critica* atît dogmatismului, cît şi scepticismului. Nu ne interesează, deocamdată, scepticismul; putem spune însă că scepticismul este critica transformată într-un sistem care se suprimă singur, este doar critica devenită îndoială radicală. Cu atît mai mult ne interesează dogmatismul, termen se pare creat de Kant. Ce înţelegea Kant prin dogmatism? Desigur, nu este dogmatism un sistem de afirmaţii, de poziţii, de convingeri — orice filozofie este în acest sens dogmatică. Pentru Kant, dogmatismul este prejudecata şi pretenţia de a progresa în sfera raţiunii fără o justificare prealabilă a noţiunilor întrebuinţate, fără o examinare prealabilă a pretenţiilor de obiectivitate. În această accepţie antidogmatică, critica este procedeul filozofic prin excelenţă, este piatra de încercare a rezistenţei logice. Urmaşii lui Kant, Hegel şi Fichte — aşezăm întîi pe Hegel, fiindcă opinia lui despre dogmatism nu ridică obiecţii şi se apropie de critica lui Kant — au încetăţenit două noi sensuri ale termenului de dogmatism. Dogmatică este, pentru Hegel, tendinţa intelectului de a izola noţiunile, de a nu le privi în interdependenţă şi de a le face statice, oarecum eterne, de a le impune fixitate. Dogmatismul practică, dar, metoda metafizică. Pe cît de fericită este interpretarea hegeliană a dogmatismului, pe atît de nefericită este aceea a lui Fichte. Pentru acesta, critica este metoda care admite ca punct de plecare un singur principiu, în timp ce Kant acceptă două principii :

conştiinţa cu activitatea ei spontană, de o parte, „lucrul în sine", independent de conştiinţă, realitatea absolută, de altă parte. Critica nu admite decît un singur principiu : conştiinţa, „raţiunea" cu activitatea ei suverană. „Lucrul în sine" ca o realitate absolută independentă de conştiinţă, este un rest de dogmatism, de „spinozism" sau de materialism. Dogmatism, spinozism, materialism sînt pentru Fichte termeni sinonimi. De aceea Fichte nu recunoaşte decît două mari doctrine : *criticismul*, care are ca principiu unic „conştiinţa de sine", eul ca act spontan, liber, şi *dogmatismul*, care ridică la rangul de principiu existenţa supusă determinismului, natura materială. Combinarea celor două principii la Kant este o gravă inconsecvenţă pentru Fichte, care, din condescendenţă pentru maestrul său, crede că ea nu a fost săvîrşită de Kant, altminteri *Critica raţiunii pure* ar fi rezultatul întîmplării, produsul unui (...), nu al unui cap suprauman — apreciere ofensatoare a operei kantiene [3]. Totuşi sensul fichteian al dogmatismului are o explicaţie, poate chiar o scuză.

Explicaţia este de o importanţă pe care nu o putem sublinia îndeajuns fiindcă ea aruncă lumină asupra celor două principii ale gnoseologiei critice kantiene : de o parte, conştiinţa care cunoaşte, de altă parte „*lucrul în sine*" sau existenţa care este cunoscută, amîndouă principiile extrem de primejdioase. Contribuţia esenţială, cu mare răsunet istoric, a lui Kant are în vedere conştiinţa. Convingerea fundamentală a lui Kant susţine că, în cunoaştere, raţiunea este spontană, o activitate de sinteză, producătoare a obiectului. A cunoaşte înseamnă a produce, a crea obiectul, nu cunoaştem decît ceea ce punem noi (adică raţiunea noastră) în obiect. Kant însuşi, dintr-un instinct al măsurii şi printr-un simţ al realităţii, a admis şi prezenţa „lucrului în sine", în scopul de a arăta că obiectul nu este integral produs de „conştiinţă", ci numai în structura lui necesară şi generală, în articulaţiile lui logice, deoarece obiectul cuprinde în constituţia lui şi „datele" senzoriale, care nu sînt creaţii ale conştiinţei spontane, ci sînt „afectări" ale sensibilităţii de către „lucrul în sine". Conştiinţa aduce ordinea din lucruri, adică tocmai ceea ce defineşte din plin cunoaşterea şi obiectul ei, „lucrul în sine" dă materialul senzorial care ca atare este cu totul lipsit de ordine, este un multiplu haotic, dar care totuşi reprezintă realitatea independentă de conştiinţă[4]. Rezultatul unei astfel de cunoaşteri este ceea ce Kant numeşte nu destul de fericit „fenomenele" naturii materiale, care exprimă, în proporţie covîrşitoare, activitatea spontană creatoare a conştiinţei, în timp ce „lucrul în sine", existenţa absolută este sustrasă cunoaşterii — din moti-

[3] Dacă apreciem suprimarea „lucrului în sine" la Fichte în lumina filozofiei acestuia, a îndrăznelilor şi absurdităţilor unice în istoria gîndirii europene, ajungem la concluzia că nu menţinerea lucrului în sine, ci suprimarea lucrului în sine duce la dogmatism, şi încă la un dogmatism şi mai arbitrar şi mai leneş decît cel vechi.

[4] Astfel coexistă la Kant două sensuri ale *obiectului* sau realităţii : 1) obiectul impus de „lucrul în sine" prin materialul senzorial ; 2) obiectul impus de conştiinţa pură, ale cărei forme necesare şi universale condiţionează obiectivitatea experienţei, deşi ele sînt profund subiectivitate. În primul caz, obiectul este condiţionat de „lucrul în sine", de realitatea independentă de conştiinţă, nu de subiect ; în al doilea caz, obiectul este condiţionat de activitatea spontană a subiectului, adică, formulat paradoxal, obiectivitatea este o subiectivitate superioară celei strict individuale.

ve pe care le vom vedea — , deşi lucrul în sine *dă* material senzaţiilor, fiind totuşi în esenţa lui nu sensibil, ci „inteligibil" [5].

Printre motivele care fac „lucrul în sine", cum se spune, „incognoscibil", unele sînt ascunse, şi le vom vedea la timp, un altul însă este uşor de descoperit : dacă a cunoaşte înseamnă a crea obiectul, „lucrul în sine", tocmai fiindcă prin definiţia lui „în sine" nu este creat de conştiinţă, rămîne incognoscibil. Cunoaştem numai „fenomenele", nu „lucrul în sine", existenţa, iată formula banalizată, dar cu un sens profund, în care este rezumat leneş rezultatul *Criticii raţiunii pure*. Continuatorii lui Kant, îndeosebi Fichte şi Schelling — Hegel are o situaţie deosebită, cum vom vedea —, au găsit că „lucrul în sine", ca principiu ce „afectează", îngrădeşte activitatea spontană a raţiunii, fără a aduce o contribuţie esenţială la constituirea obiectului cunoscut, deoarece „materia senzaţiei" este şi mai subiectivă decît legile raţiunii. De aceea mai ales Fichte consideră obiectul ca produsul „conştiinţei de sine", care este act spontan creator de lume în chiar cadrul conştiinţei sau al „eului absolut". Schelling şi cu deosebire Hegel strămută activitatea spontană, creatoare de la eu la existenţă, oarecum la „lucrurile în sine", ceea ce este o considerabilă depăşire a punctului de vedere apărat de Fichte şi chiar de Kant, chiar dacă „lucrul în sine" este considerat ca fiind însăşi raţiunea, însuşi spiritul. La Hegel, existenţa însăşi este creatoare şi are în sine ordinea, aşa încît se poate spune despre Hegel, încă mai exact decît despre Fichte, că filozofia lui Hegel este un spinozism sau un materialism răsturnat cu capul în jos.

[5] Între noţiunea de cunoaştere a lui Kant şi aceea a lui Aristotel, în ciuda analogiei de limbaj, căci la amîndoi forma ordonează materia, distanţa este mare. La Aristotel, forma este imanentă materiei sensibile, amîndouă reprezintă realitatea, existenţa, care se impune conştiinţei. Existenţa — în acelaşi timp materie şi formă — constrînge conştiinţa şi o conduce la cunoaşterea ei. Ideea că existenţa constrînge (ἀναγκάζεσθαι) conştiinţa să cunoască realitatea aşa cum este domină întreaga gnoseologie şi ontologie aristotelică. La Kant, accentul cade pe spontaneitatea creatoare a conştiinţei, care este eroarea primă a idealismului modern, iar ceea ce este încă valabil în doctrina lui este elementul realist care îl apropie de Aristotel : unirea formei şi materiei în experienţă.

DISCUȚII

VIITORUL ARTEI SAU POSIBIL ȘI NE-POSIBIL ÎN DEZVOLTAREA LIMBAJURILOR ARTISTICE

DE

VICTOR ERNEST MAȘEK

Una din temele predilecte ale esteticii informaționale o constituie analiza raporturilor și a funcțiilor comunicative ale operei de artă, precum și a elementelor ce favorizează contactul optim dintre obiectul de artă (purtător al unui mesaj estetic) și receptor. Întrucît, sub aspect comunicativ, problema limbajului artistic reprezintă unul din aspectele-cheie, analiza structurii și a capacității sale actuale de inovare estetică a polarizat eforturile a numeroși esteticieni care au încercat să pătrundă în esența fenomenului cercetat folosind căi mai noi: cibernetice, semiotice sau structuraliste. Îndeosebi funcția comunicativă a limbajului artistic, capacitatea sa de a oferi artistului contemporan mijloace de expresie în care să se manifeste liber originalitatea și personalitatea sa novatoare a incitat la ample discuții. În cadrul esteticii informaționale, s-a cristalizat o poziție (reprezentată între alții de A. Moles, M. Bense, H. Frank) care, pornind de la opoziția dintre originalitate și inteligibilitate[1], vede în tendința limbajului artistic spre comunicabilitate principalul semn fatidic al artei contemporane, condamnată la o moarte informațională în urma uzurii și epuizării istorice a mijloacelor de expresie originală, inovatoare[2].

În combaterea unei asemenea viziuni pesimiste, ce privește sfera limbajurilor artistice existente ca un domeniu static, închis oricăror înnoiri, capătă o semnificație deosebită acele studii care, analizînd din punct de vedere structural modul de constituire a limbajului artistic, dovedesc că acesta este un proces dinamic, în plină desfășurare, convulsionat din cînd în cînd de revoluții ale expresiei, care îi permit artistului să-și înnoia-

[1] Vezi A. Moles, *Théorie de l'information et perception estétique*, Paris,Ed. Flammarion, 1958, p. 196–197.

[2] Pentru o analiză critică mai detaliată a unor asemenea teorii, vezi și V.E.Mașek, *Entropia estetică și viitorul artei*, în „Revista de filozofie", 1968, t. 15, nr. 4.

Rev. filoz., 15, 7, p. 845–853, București, 1968

scă și să-și îmbogățească permanent cifrul informațional al expresiei. Fiecare nou limbaj artistic oferă elanului său negentropic un „teren virgin" de entropie, deschis explorării și organizării estetice creatoare. Astfel, devenirea și lărgirea continuă a sferei limbajurilor artistice, apariția de noi genuri de artă, nu reprezintă doar un proces de creștere *cantitativă*, epuizabilă teoretic în perspectiva implacabilă a funcționării mecanismului matematic, ci reflexul *calitativ* al capacității *inepuizabile* a omului de a depăși mereu „punctul critic" al „înghețului" informațional. De altfel, asupra acestei probleme, mult mai complexe, vom mai reveni.

În lumina celor de mai sus, e lesne de înțeles sporul de interes pe care îl dobîndește articolul lui Tretie Peleolog despre *Calcularea modelelor de limbajuri artistice potențial practicabile și perspectivele lor de dezvoltare*[3], în care vedem o contribuție prețioasă la demonstrarea inepuizabilității practice a capacității umane de inovare a mijloacelor de expresie artistică.

Apreciind efortul depus de autorul articolului citat, în calcularea și imaginarea, cu ajutorul unor procedee cibernetice, a unui mare număr de limbajuri artistice potențial posibile, sîntem nevoiți să ne exprimăm rezerva față de unele confuzii estetice și concluzii teoretice eronate la care se ajunge în articol, confuzii care accentuează necesitatea de a analiza dintr-o perspectivă teoretică mai largă și mai riguroasă aspectele concrete legate de procesul constituirii unor noi limbajuri artistice.

Dacă ipoteza de la care pornește T. Paleolog, și anume că formarea limbajurilor este un proces deschis, ni se pare justă, nu putem accepta însă ca estetic valabile (și deci posibile) o serie întreagă din „modelele fundamentale" de limbajuri artistice prezentate ca „potențial posibile". Selecția operată de autor asupra datelor obținute la ieșirea din „cutia neagră", în urma calculului matematic al tuturor combinațiilor posibile, elimină doar modelele *psihofiziologic* imposibile. Acest prim filtru este însă insuficient de fin pentru a putea reține un întreg grup de modele *estetic* imposibile. Întreaga analiză trebuie reabordată, după părerea noastră, din perspectiva mai largă a esteticii filozofice. În această lumină, unele din direcțiile pe care T. Paleolog le crede deschise spre viitor se vor dovedi principial închise, ele purtînd într-un teritoriu străin sau cel mult vecin artei (esteticul cotidian).

Pornind de la aceste rezerve, ne propunem să analizăm în continuare ce este posibil și ce nu este posibil în procesul de constituire a unor noi mijloace de expresie artistică. Încercînd să răspundem la întrebare, vom depăși cadrul polemic al obiecțiilor la articolul lui T. Paleolog, spre a discuta mai pe larg implicațiile teoretice generale ce decurg din punerea unei astfel de probleme.

★

Datele introduse de T. Paleolog în „cutia neagră a esteticii" și de la care vom porni și noi, sînt corecte. Să ni le reamintim:

Se consideră drept părți constitutive ale oricărui limbaj artistic: a) *elementul senzorial*; b) *tipurile* imaginilor ce se adresează conștiinței

[3] Vezi „Revista de filozofie", 1967, t. 14, nr. 10, p. 1 149— 1 165.

(intuitive şi discursive) şi c) *treptele spaţio-temporale* în care se desfăşoară expresia, respectiv limbajul. Prin efectuarea tuturor combinaţiilor posibile între componentele acestor grupuri constitutive ale limbajului iau naştere, excluzînd combinaţiile psihofiziologic imposibile*, 359 de „modele fundamentale", dintre care unele deja existente, iar altele posibile în viitor (pe baza apariţiei utilajelor necesare, a experienţei şi condiţiilor social-economice necesare). Eroarea apare în momentul interpretării datelor obţinute la ieşirea din „cutia neagră", întrucît, dacă unele „modele fundamentale" obţinute pe această cale oferă într-adevăr perspective fructuoase apariţiei unor genuri artistice noi (vezi „modelul fundamental monosenzorial" 10.A; 10.B; 10.C; 20 E. etc.), altele, dimpotrivă, ni se par principial improprii constituirii unui limbaj artistic şi pe baza lui a unor noi genuri de artă, ele ducînd la aberaţii sau, în cazul cel mai bun, la „practici estetice" fără interferenţă cu sfera artei. Viciul teoretic ce stă la baza acestei erori constă în ignorarea diferenţei specifice, existente între simţurile omului din punctul de vedere al capacităţii lor de a reprezenta „detectoare" ale esteticului şi de a contribui astfel la constituirea unui limbaj artistic. Punînd pe aceeaşi treaptă văzul, auditivul, olfactivul, kinestezicul şi tactilul, T. Paleolog le consideră în egală măsură apte să participe, fiecare în parte sau prin combinaţii între ele, la alcătuirea unui limbaj *artistic* (dacă nu prezent în orice caz posibil). Eroare ce va afecta însăşi înţelegerea şi definirea corectă a conceptului de artă. De aici şi importanţa majoră a unor distincţii riguroase în ce priveşte gradul diferit de disponibilitate estetică, specifică fiecărui simţ uman în parte.

Vorbind de combinaţiile posibile între alte elemente decît cele audio-vizuale, autorul recunoaşte, e drept, că aici „nu se poate vorbi *deocamdată* (subl. ns.) de arte, ci numai de practici cu conţinut estetic sau de arte în stadiu embrionar" (sic !). El reduce însă diferenţa dintre „canalele informaţionale" audio-vizuale şi celelalte doar la o chestiune de *prag cantitativ*, de antrenament. Autorul vede în faptul că tactilul sau olfactivul, de pildă, vehiculează în prezent un volum mult mai redus de informaţii, un impediment uşor de înlăturat în viitor, prin perfecţionările oferite de revoluţia tehnică-ştiinţifică actuală: „Perspectivele tehnologice actuale — scrie autorul — în ceea ce priveşte telecomanda, reproducerea şi memorizarea oricărei expresii senzoriale prin folosirea electronizării, ... vor permite olfactivului, tactilului şi kinesteziculuí să devină elemente cu largi posibilităţi de exprimare în artele viitorului"[4]. Dar, pentru artă, aceste „canale" nu pot avea *principial* niciodată aceeaşi semnificaţie cu cele fundamentale (audio-vizuale). În primul rînd deosebirile dintre ele nu sînt numai cantitative, ci *precumpănitor calitative*, întrucît din punct de vedere estetic nu ne interesează atît cantitatea informaţiilor ce pot fi transmise prin canalele respective, cît *calitatea specifică* a acestor informaţii.

* Un astfel de tip l-ar constitui, de pildă, imaginile vizuale cu mesaj logic-raţional accentuat, care nu s-ar desfăşura în spaţiu, ci doar în timp, imagini ce contrazic natura ochiului uman (apt să perceapă doar spaţialul, nu şi temporalul).

[4] T. Paleolog, *art. cit.*, în rev. cit., p. 1 155—1 156.

Astfel privite lucrurile, devine limpede că între stratul senzorial audio-vizual și cel tactil, kinestezic etc. există o diferență *calitativă* esențială în ceea ce privește capacitatea lor de a ne semnaliza esențialul, generalul, și semnificația umană inerentă a obiectelor și fenomenelor cu care venim în contact. Precizarea ni s-a părut necesară, întrucît și alți esteticieni (E. Souriau și, mai ales, Karl Hager) tind să estompeze aceste diferențe specifice, fapt care poate duce, cum vom vedea, la concluzii vulgarizatoare asupra artei.

Sesizarea acestor diferențe specifice presupune însă rezolvarea în prealabil a unei probleme teoretice de cea mai mare însemnătate : este opera de artă un simplu „obiect agreabil", de care putem lua cunoștință senzorial prin orice „canal" și care se reduce la actul de contemplare senzorială și la satisfacția (tot exclusiv senzorială) a „consumării" lui? Sau este opera de artă purtătoare a unui *mesaj*, a unei semnificații și deci element constitutiv al unui limbaj ce transmite, de la creator la receptor, o reacție umană în fața realității? De răspunsul la această întrebare depinde, credem, și înțelegerea rolului specific diferit al simțurilor umane în procesul de creație și receptare a operei de artă. Se evidențiază astfel încă o dată impasul la care poate ajunge un cercetător prin aplicarea diferitelor metode *ajutătoare* (cibernetice, structuraliste) în lipsa unui fundament filozofic și metodologic solid, capabil să ne ferească de „capcanele" întinse de abordarea cantitativă a unor procese ce rămîn precumpănitor calitative. Platforma metodologiei marxist-leniniste, aflată la baza esteticii științifice, ne obligă să revenim mereu, ca Anteu, din zborul elanului nostru combinatoriu, pe solul realității și specificității fenomenului studiat, pentru a nu pierde legătura cu esența, cu specificul și pentru a ne reîmprospăta mereu forța generalizărilor riguroase.

Pentru orice estetician marxist devine limpede că la întrebările de mai sus privind esența artei nu putem înclina decît pentru a doua alternativă, afirmînd că arta este *gîndire* în imagini, formă specifică *de cunoaștere*, imaginea artistică reflectînd esența realității și avînd, ca atare, valoare de *generalizare umană*. Arta vizează cunoașterea și reflectarea generalului și a necesarului prin evitarea și înlăturarea de pe „suprafața" obiectului a întîmplătorului și a accidentalului. Odată acceptată această poziție teoretică, ne plasăm foarte aproape de Hegel, care excludea de la început „pipăitul, gustul și mirosul" dintre simțurile capabile să fie organe pentru înțelegerea operelor de artă : „Pipăitul... nu aparține contemplării sau gustării artei. Căci prin simțul pipăitului subiectul se raportează ca individ sensibil numai la aceea ce este singular și sensibil și la greutatea, duritatea, moliciunea și rezistența materială a acestuia. Însă opera de artă nu este ceva de natură pur sensibilă, ci ea este spiritul înfățișîndu-se în elemente sensibile" [5]. Adresîndu-se senzorialului, imaginea făurită de artist nu se reduce la obiectul ce stimulează senzorialul, ci, prin intermediul acestui stimul senzorial, imaginea *devine* artistică numai atunci cînd pune în mișcare la cel care o receptează un amplu fond subiectiv aperceptiv. Această observație pare a nu contrazice exis-

[5] G.W. Hegel, *Prelegeri de estetică*, trad. de D.D.Roșca, vol. II, București, Edit. Academiei, 1966, p. 15.

tența unor genuri de artă bazate exclusiv pe tactil, olfactiv, kinestezic sau pe combinațiile dintre ele. Într-adevăr, o senzație olfactivă, de pildă, poate declanșa în noi un intens „halo" aperceptiv, emoțional, în sens proustian (vezi experiența „madelaine"-i muiate în ceai). E necesar să efectuăm însă o distincție netă între emoția estetică inclusă *conștient și deliberat* de artist (în scopuri comunicative) în imaginea artistică și emoțiile și afectele *practice* (ce se pot declanșa automat, apropo de o senzație oarecare). Astfel, „canalele informaționale", reprezentate de simțuri, trebuie să fie capabile „a transporta", prin intermediul imaginii artistice, un mesaj care pune în clocot zăcăminte aperceptive legate de străfundurile existenței noastre de oameni concreți, trăind într-un timp istoric dat, cu un univers de idealuri și problematici deosebit de complex. M. Breazu remarca, pe bună dreptate, că, spre deosebire de afectele *practice*, în cazul unor asemenea emoții *estetice*, „nu e vorba numai de o aluzie directă la mărunte evenimente personale, mai mult sau mai puțin duioase sau senzuale, ci de raportarea la adîncurile în care se plămădește *umanizarea* din care el se împărtășește" [6].

Raportarea la aceste straturi profund umane face ca imaginea artistică să semnifice *în primul rînd* reacția umană în fața realității. Ea include astfel, pe lîngă constatări, și *aprecieri* ale realității oglindite (și nu numai ale celei oglindite *hic et nunc*). Imaginea artistică oferă astfel, *pe baza datelor senzoriale ce-i stau la dispoziție*, o unitate între *constatare* (singurul element ce poate fi „comunicat" pe canalele celor trei simțuri secundare*) și *apreciere*, între elementul cognitiv și cel axiologic.

Opera de artă nu este numai obiect material cu simplu rol de semnal pentru simțuri. „Semnalul" respectiv ar informa doar despre prezența *ontică* a obiectului făurit, acționînd asupra mecanismelor noastre biologice (determinînd aprecieri primare de genul cald-rece ; neted-poros ; uscat-umed etc.). *Simbolul artistic* „informează însă despre o prezență *axiologică*, acționînd asupra a ceea ce « sistemele de referință » umane înseamnă ca parte constitutivă esențială a conștiinței umane, sociale" [7].

Iată, așadar, ce informație deosebit de complexă au a transmite „canalele" senzoriale care participă la dialogul artist-operă-receptor și, prin ele, imaginile specifice ce contribuie la formarea unui anume limbaj

[6] M. Breazu, *Structură și semnificație în limbajul artistic*, în „Contemporanul", 1967, nr. 42.

* Am efectuat, din punct de vedere estetic, o distincție între simțurile *fundamentale* (văzul și auzul), ce pot sta singure la baza unui limbaj artistic, și cele *secundare*, auxiliare (tactilul, kinesteziculi, olfactivul), ce nu pot oferi prin ele însele materialul necesar constituirii unui limbaj artistic, ci devin componentele acestuia doar *în combinație* (ca elemente secundare, ajutătoare) cu unul din „canalele fundamentale", singure capabile să transporte specificul calitativ al informației estetice (vizînd elemente cognitive, axiologice, general-umane).

Această distincție nu este arbitrară, ci se bazează pe gradul diferit de socializare a simțurilor omului. Capacitățile estetice ale simțurilor își au originea nu în natura biologică a acestora, ci în cea socială. De aceea, prin formele sale de reflectare a realității, arta este legată în primul rînd de văz și de auz, simțuri cu o determinare precumpănitor socială, ele stînd la baza apariției celui de-al doilea sistem de semnalizare și noțiunilor. Nu întîmplător a subliniat Marx, vorbind despre apariția facultăților estetice, importanța acestor simțuri. Din punct de vedere informațional, ele constituie „canale" fundamentale și datorită capacității lor negentropice mai pronunțate (vădită în posibilitatea orientării spre esențial și a distingerii generalului, a necesarului, de întîmplător și accidental).

[7] M. Breazu, *art. cit.*

artistic. Puse în fața acestor imperative, devine limpede că unele dintre „modelele fundamentale" în care T. Paleolog vede posibilitățile de apariție a unor arte noi se dovedesc a fi, din punct de vedere estetic, lipsite de sens (vezi „modelele fundamentale" 30 A; 30 E; 41 E; 50 E etc. cu toate subgrupele respective). Numai ignorînd condițiile pe care trebuie să le îndeplinească o imagine pentru a fi *și artistică* s-a putut ajunge la acceptarea posibilității de apariție a unei „arte olfactive", „arte tactile" sau „kinestezice".

Departe de noi intenția de a nega posibilitatea contribuției unora dintre aceste senzații la alcătuirea sau receptarea unei opere de artă. Ele pot dobîndi un rol important, ca elemente constitutive ale unor limbajuri artistice (alături de elementele audio-vizuale), sporind expresivitatea lor emoțională. Unele experiențe, precum „cinematograful olfactiv" (de tipul Mike Todd, S.U.A.) sau de genul „teatrului mobil" de la Grenoble, sînt o dovadă. Dar pentru a putea vorbi despre *limbaj artistic* și, respectiv, despre *artă*, trebuie să admitem, ca principiu obligatoriu, necesitatea participării ca *nucleu* a măcar uneia din cele două elemente senzoriale fundamentale în orice combinație senzorială care ar sta la baza unui astfel de limbaj. O „artă olfactivă" este un nonsens (autorul distinge aici „parfumarea omului și a încăperilor"), întrucît nu poate fi vorba, în acest caz, de prezența caracteristicilor pe care estetica le consideră indispensabile oricărei imagini și limbaj artistic. La fel, orice „model polisenzorial" bazat *doar pe* combinația dintre simțurile secundare. Un limbaj astfel constituit este incapabil să treacă dincolo de comunicarea unei impresii, spre exprimarea, în cadrul unei arte majore, a unei idei artistice; incapabil să asigure prin esența sa facultatea cognitivă a artei.

Incluzînd în aceeași sferă pictura, cinematograful, alături de parfumare, numismatică, coafură și fardare, mobilier sau ornamentarea pielii (ca să enumerăm numai cîteva din subgenurile acceptate de autor și *incluse în sfera artei*), se ajunge evident la o dizolvare a noțiunii de artă într-o serie de note cu totul străine acesteia. Lipsindu-i o viziune teoretică clară asupra raportului dintre artă și realitate, asupra esenței și specificității activității artistice, autorul face adesea confuzia dintre artă și domeniile ce țin de esteticul cotidian. Dar într-o discuție vizînd perspectivele de dezvoltare în viitor a mijloacelor de expresie artistică și deci posibilitatea artei de a reda mereu mai complex și mai nuanțat realitatea (exterioară sau interioară), nu ne interesează perspectivele practicilor umane din domeniile colaterale artei ale esteticului cotidian.

În lumina acestor precizări și *delimitînd posibilul de imposibil*, analiza datelor obținute de T. Paleolog la ieșirea din „cutia neagră" ni se pare a oferi o perspectivă suficient de clară asupra posibilităților și căilor de apariție a unor noi genuri de artă.

Părerea noastră este că în viitor concurarea „canalelor" informaționale secundare (foarte puțin utilizate pînă acum în practica estetică), *alături* de cele audio-vizuale, ne permite să vedem un larg evantai al mijloacelor de expresie puse la dispoziția creatorului de artă. Acesta va putea produce opere prin care „să atace" din cît mai multe direcții și cu procedee cît mai variate stratul emoțional și aperceptiv al subiectului

receptor, făcîndu-l să participe cît mai intens şi mai nemijlocit la trăirea emoţiei şi plăcerii estetice.

Dacă afirmaţia lui Paul Klee, după care în artă „toate izvoarele tradiţiei de ieri au secat" („Journal", 1912), ni se pare prea absolutizantă, nu putem totuşi ignora sîmburele de adevăr conţinut în declaraţiile artiştilor ce se plîng că în cadrul genurilor de artă tradiţionale (al căror număr T. Paleolog îl stabileşte la 19), mijloacele de expresie tind să se aplatizeze prin folosirea lor milenară. S-au găsit îndată şi teoreticieni care să prezică, pe acest motiv, iminenta „moarte informaţională" a artei. Dar nimeni nu ne obligă să vedem în cifra actualelor genuri artistice un număr fatal, de nedepăşit, şi nici în domeniul limbajurilor artistice existente un sistem închis, dat o dată pentru totdeauna şi incapabil de dezvoltare. Dimpotrivă, practica artistică a arătat, şi unele din „modelele fundamentale" propuse de T. Paleolog o demonstrează teoretic, că acest sistem se află abia într-un stadiu incipient de dezvoltare şi că apariţia unor mijloace noi de expresie, unele cu totul revoluţionare, este pe deplin posibilă prin folosirea perspectivelor oferite de angrenarea „canalelor" senzoriale secundare în constituirea unor arte *polisenzoriale*. Fiecare nou limbaj artistic va oferi creatorului un nou „continent entropic" deschis explorării şi organizării, deschis elanului său creator de negentropie. Cu fiecare nou limbaj se deschid mereu alte posibilităţi de inovare a expresiei ostenite de procedeele tradiţionale, îndelung utilizate. Unul din cele mai recente exemple ni-l oferă teatrul mobil „Saturn" de la Grenoble. Reluînd o sugestie a lui Apollinaire, dezvoltat apoi de Jaques Poliéri, acest teatru plasează spectatorii pe o vastă platformă mobilă, în centrul unei săli ovoide, platformă înconjurată de un inel care se poate mişca paralel sau invers faţă de această platformă şi care, împreună cu scena fixă, constituie aria de joc [8]. Astfel, tradiţionalul raport sală-scenă este rupt, spectatorii sînt aruncaţi în miezul spectacolului. Acest limbaj scenic nou deschide autorilor dramatici, regizorilor şi actorilor un cîmp larg de experienţă, posibilităţi de expresie abia presimţite. Prin însăşi existenţa sa, acest teatru nou, ca *instrument*, deci ca limbaj, deschide drumurile unei dramaturgii noi. Alături de regizori, autorii dramatici pot transforma sala mobilă dintr-o „curiozitate tehnică" într-un loc de fructuoase căutări şi reînnoiri. Michel Butor şi-a şi declarat intenţia de a scrie o piesă specială pentru această scenă. Am dat numai un exemplu pentru modul în care, pe baza unor noi combinaţii (angrenarea kinesteziculuí alături de audio-vizual în procesul receptării prin mişcarea permanentă în care se află spectatorul) şi a progresului tehnic, apar şi se dezvoltă mereu noi forme ale limbajurilor artistice. Toate aceste noi limbajuri existente sau în curs de apariţie sînt din punctul de vedere al uzurii lor cu totul noi şi, admiţînd numai pe cele socotite valabile în articolul lui T. Paleolog, de ordinul miilor. Înmulţiţi această cifră cu mileniile ce au fost necesare pentru „ostenirea" celor 19 existente pînă acum, şi veţi obţine o cifră elocventă pentru faptul că, în ciuda tuturor calculelor, capacitatea de înnoire a mijloacelor de expresie, în urma combinaţiilor posibile, este *practic* nelimitată. În două mii de ani s-au perimat oda şi epopeea, dar în numai 30 au apărut cinematograful, televiziunea,

[8] Vezi „Contemporanul" nr. 10 din 1968, p. 4.

teatrul mobil, spectacolele de muzică cromatică și arhitectură etc. etc. Ca să nu mai pomenim de faptul că milenii de activitate artistică n-au fost în stare să perimeze un limbaj atît de „clasic" și vechi ca al sculpturii.

Demonstrarea faptului că domeniul limbajurilor artistice nu reprezintă un sistem închis, izolat, ni se pare cel mai puternic argument pentru a evidenția inconsistența oricăror teorii asupra „morții informaționale" a artei, bazate pe extrapolarea nepermisă a unui principiu, într-un cadru în care el își pierde valabilitatea. Ne aflăm în fața aceleiași erori care a stat la baza ipotezei lui Clausius asupra „morții termice" a universului, ipoteză ce omitea faptul că principiul al II-lea al termodinamicii, descoperit de Carnot, este valabil numai în cazul unor sisteme închise, izolate, și deci inaplicabil universului în totalitatea sa, acesta reprezentînd un sistem deschis, infinit. Un asemenea sistem deschis este și domeniul limbajurilor artistice.

La fel de nefondate sînt și temerile privind tocirea inevitabilă a sensibilității receptorului, „suprasaturat" de arta tradițională și cu simțurile estetice atrofiate de mediul tehnicizat în care trăiește. Noile arte polisenzoriale se vor adresa omului într-un limbaj mult mai complex, capabil să-i „reexcite", să-i reîmprospăteze sensibilitatea „anchilozată" în urma mileniilor de civilizație și de consumare a artei bazate exclusiv pe mijloace audio-vizuale, capabil să-l repună în fața operei de artă cu toate antenele receptivității estetice vibrînd, la fel de uimit și deschis nuanțelor, cu simțurile proaspete, ca și primul om bucurîndu-se, cu milenii în urmă, de miracolul abia ivit al artei, ce-l ridica din rîndul animalelor și al naturii care-l domina în cel al castei de stăpîni a zeilor.

Privite dintr-o asemenea perspectivă, după părerea noastră, pe deplin realistă, prevestirile pesismiste privind epuizarea capacității de emoționare și înrîurire a artei asupra omului contemporan și a celui viitor în special apar lipsite de sens, cum lipsite de sens apar și prognozele conform cărora viitorul ar aparține exclusiv unei arte din ce în ce mai „reci" și mai „cerebrale", intrînd, eliberată de „impuritățile" trăirilor afectiv-senzoriale, în spațiul „abstracției pure". Credem, dimpotrivă, că pe calea limbajurilor polisenzoriale, emotivitatea și senzorialul, bucuria trăirii depline a plăcerii estetice vor reintra din nou în drepturile lor firești, în dauna „rebusisticii estetice" la care ne invită atît de des plastica și, mai ales, poezia modernă. Mărimea unei opere de artă s-a măsurat întotdeauna, deși se uită atît de des acest lucru, în complexitatea emoției, a sentimentului declanșat prin contactul cu acea operă, în intensitatea trăirii și plăcerii estetice, datorate artei autentice. Din acest punct de vedere am fost și rămîn cu încăpățînare un hedonist convins. Ascetismul și cumpătarea senzorială, propovăduite de stoici, sînt, în lumea artei, niște intruși.

Astfel, concluzia care se impune este că legile „implacabile", pe baza cărora se deduce epuizarea iminentă a filonului artistic, nu sînt decît erori fundate pe o interpretare materialist-vulgară a artei, pe omiterea esenței sale specifice. Omul poate depăși în permanență punctul mort al echilibrului informațional, el fiind „singurul sistem de organizare din care poate să iasă mai multă informație decît a intrat" [9], și făcînd

[9] H. Wald, *Realitate și limbaj*, București, Edit. Academiei, 1968, p. 33.

să sară în aer limitele rigide ale unor principii sau legi ce neglijează faptul că fiecare om este un univers, iar prin capacităţile relaţiilor sale, infinit ca şi acesta. Pe plan artistic, concluziile extrase din studierea perspectivelor de dezvoltare ale limbajurilor artistice arată că omul, departe de a se îndrepta spre epuizarea istorică a mijloacelor de expresie, găseşte mereu noi resurse de înviorare şi depăşire a „punctului critic" informaţional. Este, poate, un paradox ştiinţific, dar însuşi omul, această fiinţă negentropică, ce este altceva decît un paradox în această „niagară a entropiei crescînde" care e universul?

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

MESAJUL OPEREI LUI SAINT-EXUPÉRY

DE

SANDA OROVEANU

Deviza lui era: „*Voi lupta pentru Om. Împotriva dușmanilor lui. Dar și împotriva mea*".

Problemele filozofice legate de *om*, în totalitatea determinărilor sale, cunoașterea sa multilaterală, condiționarea sa concret-istorică preocupă tot mai mult gînditorii moderni. Antropologia filozofică va reuși, probabil, prin minuțioase și încăpățînate analize, prin atente căutări, sinteze și generalizări să aducă unele noi clarificări în scrutarea tot mai riguroasă a omului de azi, prins în încleștarea vertiginoasă a vieții moderne, ce creează noi nevoi, noi cerințe, noi necesități, noi aspirații, noi caractere și trăsături ale personalității.

Se ivesc însă și unele întrebări fără răspuns, unele neliniști... Omul modern se izbește dureros de limitele ce-i îngrădesc ființa, de necesitatea unor oțeliri impetuoase ale voinței, căci el trebuie să facă mereu față, trebuie să răspundă la solicitările multiple ale vieții, să se acorde ritmului trepidant, rolului social mult crescut și importanței covîrșitoare a procesului de muncă ce devine tot mai puțin o seacă *obligativitate* și tot mai mult o participare *determinată*, *conștientă*, *gîndită*, în activitatea generală a societății. Omul de azi este asaltat și răscolit de probleme grave, legate de complexitatea personalității sale, de conștiința sa nouă, de problemele legate de *libertate*, de *creație*, de *valoare* etc.

Cîteva din aceste probleme legate de condiționarea omului și de destinul său sînt puse cu seriozitate și în *Citadelle*, de Saint-Exupéry, cu melancolie poetică în *Le petit prince*, cu dinamism și experiență de viață în *Courrier-Sud*, *Vol de Nuit*, *Terre des Hommes*, *Lettre à un otage*, *Pilote de guerre* etc. Aceste cărți au avut un viu răsunet încă de la apariția lor, cînd autorul era foarte tînăr, iar după moartea lui au fost reeditate și urmărite cu interes de generațiile următoare. Și acest lucru este, desigur, legat de profunzimea și actualitatea problemelor ridicate.

Noi, care trăim o epocă istorică de mari prefaceri sociale, în care se impune o maximă exigență, mereu subliniată cu gravitate, acordăm și mai multă valoare importanței conferite de Saint-Exupéry eticii și necesității de a fi la înălțime, de a avea capacitatea de a ne oțeli voințele, de a ne strădui. El dă un înțeles înălțător noțiunii de om, *menirii* sale.

Rev. filoz., 15, 7, p. 855–863, București, 1968

După părerea sa, omul se împlineşte, se desăvîrşeşte prin *muncă*, socotită de el ca o *salvare*. Căci pentru el munca a fost singurul fel de a-şi cunoaşte capacităţile, aptitudinile, a fost singurul fel de a se salva din impasul convenţionalismului şi al superficialităţii burgheze, unica scăpare. Şi măreţia omului constă tocmai în această *dăruire de sine*, în această putere de a se consacra cu totul muncii, vocaţiei alese.

În marea sa dragoste faţă de umanitate, Saint-Exupéry năzuia să ofere cititorilor săi întreaga sa experienţă de viaţă. Era hotărît să fie folositor şi să ajute oamenii : „Am înţeles anxietatea lor — scria el — şi am deplîns acest lucru. Am hotărît să-i vindec" [1]. Sincer, mîndru, plin de curaj şi impacienţă, decis, el a căutat să schimbe unele lucruri, să răstoarne obiceiuri învechite şi nedrepte, să transforme lumea astfel ca oamenii să poată trăi şi să se dezvolte armonios. Societatea în care trăia îl dezamăgise continuu. Se sufoca în atmosfera sumbră a intereselor mărunte. Avea nevoie de aer, de spaţiu, de întindere, de adevăr, de sinceritate, de efort, de lungă şi neîntreruptă străduinţă pentru a-şi da toată măsura. Parcurgînd mările şi oceanele, meditînd îndelung în faţa boltei înstelate a cerului, el simţea că ajunge la înţelegerea lumii şi a oamenilor. Reculegerea, liniştea de care avea atîta nevoie pentru a-şi regăsi firul gîndirii, pentru a-şi clarifica concepţiile sale asupra marilor probleme legate de condiţia umană şi de destinul său, erau climatul său absolut necesar. Munca sa de aviator îi permitea clipe de minunată regăsire de sine, de concentrare maximă, mai ales cînd plutea deasupra norilor într-o lume ce-i permitea o perspectivă puţin comună asupra celei obişnuite şi care-l ajuta să-şi precizeze părerile, să caute îndreptări şi soluţii. Gîndurile sale vor fi cu grijă aşternute pe hîrtie în lungile nopţi de nesomn. Veghea lui trebuia să aibă un *sens*, o finalitate practică şi umanistă. Scriitorul este un „vînător de sensuri" — scria Merleau-Ponty în *Situations IV*. Şi Saint-Exupéry se încăpăţînează să desprindă sensurile vieţii, vrea să le clarifice, simte necesitatea de a transmite oamenilor rodul reflexiilor sale. Literatura a fost pentru el o comunicare cu ceilalţi, voinţa de „a desprinde" un mesaj. Saint-Exupéry nu va uita nici o clipă îndatoririle faţă de semenii săi, faţă de om. Dintr-un punct de vedere putem chiar spune că era un „*umanist prin meserie*". El urăşte comoditatea, egoismul. Se simte legat definitiv, sudat sufleteşte cu echipa de oameni cu care lucrează, cu colectivitatea de oameni simpli şi cinstiţi, prinşi ca şi el în vîrtejul zborurilor aeriene [2], este încadrat sentimental în acel celebru *esprit de ligne* care leagă oamenii şi le dă uneori chiar puterea de a se sacrifica unii pentru alţii. Nu se va şterge niciodată din amintirile lui eroismul tinerilor piloţi căzuţi pentru stabilirea unor linii ale aviaţiei poştale, nici figura eroică a muncitorului ucis în timpul construcţiei unui pod. El nu are nevoie de imaginaţie, de înfloriturі, de adaosuri. „Realitatea îl absoarbe în întregime şi cu multă rigoare", nota Roger Caillois în prefaţa operelor lui Saint-Exupéry, editate în colecţia „Bibliothèque de la Pléiade". El scria numai experienţele sale trăite ; considera că este obligaţia lui

[1] Saint—Exupéry, *Citadelle*, în *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959, p. 514.

[2] „*Avionul nu este un scop* — scria Saint-Exupéry. — *Este o unealtă, o unealtă întocmai ca plugul*".

de om să nu înfăţişeze decît lucruri adevărate, reale, care s-au petrecut, şi va garanta mereu autenticitatea lucrurilor susţinute. Saint-Exupéry a oferit posterităţii nu viaţa sa imaginară, ci viaţa sa efectivă, experienţele sale, concluziile sale, rezultatele la care a ajuns şi asupra cărora a meditat îndelung. Este un om tare, cu duioşii de rară delicateţe pe care le exprimă artistic, cu o sensibilitate deosebită, însă este deprins şi familiarizat cu înfruntarea destinului, cu primejdiile inerente vieţii de aviator. Nu are îndoieli în ceea ce priveşte calea pe care o are de urmat. Se simţise nenorocit în mediul burghez şi aristocratic în care se născuse şi izbutise să schiţeze un protest împotriva lor prin *alegerea* făcută, prin munca [3] sa. Ca o reacţie împotriva clasei sale sociale, el părăsise totul, răsturnase tradiţiile familiale, renunţase la viaţa contemplativă şi fără efort, la pasivitatea existenţei obişnuite a semenilor săi.

Putem spune cred că Saint-Exupéry îşi asuma bărbăteşte şi fără ezitare *etica responsabilităţii*. Se simţea stăpîn pe toate reacţiile sale şi responsabil faţă de umanitate, se socotea dator de a acţiona în sens umanist. El meditează îndelung la această problemă pe care o considera fără soluţie, căreia nu-i găsea un răspuns logic. Căci de multe ori în decursul vieţii, omul este pus în situaţia dramatică de a fi obligat să renunţe la ceea ce ţine cel mai mult pentru a urma calea datoriei, a vocii interioare care-l îndeamnă, neîngăduindu-şi slăbiciuni şi ezitări. El va asculta imperativul acesta neiertător, se va avînta în acţiuni care-l vor deplasa de multe ori iremediabil din orbita fericirii personale, a dragostei, a bucuriilor umane. Muncitorul care îşi îndeplineşte munca încordată în timpul nopţii, pilotul care se scoală cînd toţi de obicei se culcă şi se liniştesc, părăsindu-şi familia, casa şi rosturile sale obişnuite pentru a se ridica în tenebrele reci, îndeplinind sarcini care uneori îl duc poate pînă la sacrificiul suprem, au avut libertatea de a alege şi au ales calea cea mai spinoasă. Merită oare să porţi aceste răspunderi, să săvîrşeşti acţiuni care pot duce la sacrificiul ultim? — se întreabă scriitorul. „Sacrificiul de dragul sacrificiului — ... scrie Saint-Exupéry. Acesta are, desigur, un sens de formare, însă golit de conceptul de Dumnezeu, prin ce căi să-l însămînţăm? Sînt înspăimîntat de dificultatea de a face autoritatea să derive de altundeva decît de la Dumnezeu" [4]. În numele cărui principiu se poate cere oamenilor jertfa vieţii lor? Cum pot fi convinşi? Cu ce poate fi înlocuită autoritatea credinţei, care acum nu mai există nicăieri. Ce ar putea fi oare mai presus de această valoare: *viaţa*? Şi totuşi sînt cazuri cînd absoluta necesitate de a se sacrifica pentru salvarea celor mulţi va fi imperioasă, şi Saint-Exupéry nu se va cruţa niciodată. Însăşi munca lui îi impunea o veşnică renunţare. Saint-Exupéry va săvîrşi cu simplitate acte eroice care îi vor pune viaţa în primejdie, va căuta cu riscul vieţii sale piloţi căzuţi în deşert şi va imagina, probabil, atunci povestea *Micului prinţ*, care pare numai maginară, dar are clipe trăite, prinse în ţesutul închipuirii sale poetice;

[3] Sociologul Georges Friedmann a folosit ca epigraf al unei cercetări asupra procesului muncii omeneşti un pasaj din *Terre des Hommes*, pentru că i se părea că „neliniştile lucide ale lui Saint-Exupéry — marele martor al timpului său" — sînt deosebit de „semnificative, patetice", şi aceasta mai ales prin faptul că omul „este *în întregime angajat*" (G. Friedmann, *Où va le travail humain*, Paris, Gallimard, 1950, p. 6—7).

[4] Saint-Exupéry, *Carnets*, Paris, Gallimard, 1953, p. 42.

îl va căuta cu încăpățînare și îndrăzneală pe prietenul său *Guillaumet*, pierdut în zăpezile din Anzi și regăsit după cinci zile tîrîndu-se rănit printre stîncile solitare ale munților înghețați; va îndeplini cele mai grele misiuni în timpul războiului, misiuni ce nu i-au fost impuse, ci, dimpotrivă, le-a solicitat cu perseverență, pînă va fi doborît de avioane de recunoaștere germane pe cînd zbura deasupra regiunii Grenoble-Annecy, în nordul Corsicii.

Problema aceasta a înfruntării destinului, etica acțiunii în slujba unui scop umanist, lupta pentru descătușarea eului, pentru propria sa depășire, împlinirea sau deplinătatea personalității prin creație artistică, îmbinată cu realizări spre binele oamenilor, se întrețes în opera lui Saint-Exupéry cu morala fericirii personale, cu melancolia unor renunțări pe care și le-a impus. Paralelismul acesta între îndeplinirea imperativelor alese și aspirația de a-și trăi propria viață efectiv va reveni mereu în meditațiile scriitorului. Și, citind opera lui, fiecare va putea reflecta în continuare asupra problemelor puse.

Cărțile lui se citesc cu interes, se retipăresc și se traduc în alte limbi, căci cititorul este fermecat de frumusețea imaginilor poetice ce desprind metaforic, mai mult sau mai puțin transparent, o concepție despre lume și viață de mare profunzime. Cărțile sale rezumă și definesc prin povestirile trăite, prin trasarea caracterelor sau prin alegorii artistice concepția sa filozofică despre om, despre relațiile dintre oameni și despre societate. Rousseau scrisese cu drept cuvînt: „Cînd vrei să studiezi oamenii, trebuie să privești lîngă tine; dar pentru a studia omul, trebuie să te deprinzi să-ți duci privirea departe: trebuie mai întîi să observi diferențele pentru a descoperi proprietățile"[5].

Și Saint-Exupéry se deprinsese cu cunoașterea oamenilor, știa să observe, să înregistreze, să facă diferențe și această experiență știa să o generalizeze într-un scop etic, didactic aproape, știa să o folosească în scrierile sale, căci el voia să-și închine arta și talentul desăvîrșirii intelectuale și morale a oamenilor. Era ironic, tăios, observa scăderile și ridicolul anumitor situații, anumitor defecte. Părea uneori neîndurător și sarcastic, însă ansamblul lucrărilor sale ne arată o concepție generală umanistă și o preocupare constantă de a forma, de a cizela, de a ajuta oamenii, de a trasa căi care ar putea deschide perspective luminoase și însorite pentru ei. Și ca să revenim la Rousseau, pe care l-am amintit în treacăt, trebuie să precizăm că, dacă acesta se preocupase teoretic de problema educației, cu toate că a rămas complet indiferent față de educația copiilor săi, Saint-Exupéry păstrează mereu o concordanță perfectă între ceea ce gîndește, ceea ce observă, ceea ce scrie și ceea ce realizează efectiv. El studiază continuu importante texte filozofice. Preferințele lui merg spre *Pascal*, *Descartes*, *Teilhard de Chardin* [6], *Nietzsche*, *Jeans*, *Cuénod*, *Eddington*, *de Broglie etc.*

---

[5] Apud Lévi—Strauss, *Le pensèe sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326—327.

[6] Texte scrise de Teilhard de Chardin au fost găsite la moartea lui Saint Exupéry printre lucrurile lui personale si socotite la început ca scrieri ale lui. Acest amănunt este relatat în cartea lui Clément Borgal, *Saint Exupéry — mystique sans la foi*, colecția *Humanisme et religion*, édition du Centurion, Paris, 1964, 206 pagini.

Sub influența filozofiei bergsoniene, Saint-Exupéry va acorda *Micului Prinț* o *intuiție* mai puternică decît orice analiză, un simț de a înțelege totul fără efort, un fel de simpatie intelectuală, care va permite copilului suav și fermecător, cu fular de aur la gît, să pătrundă în mod natural în profunzimea lucrurilor, să sesizeze aproape fără voie *esențialul* și *permanentul*. Căci *Micul Prinț* nu are ezitări. În mica lui planetă în care se ocupă cu fervoare de floarea pe care o iubește și curăță cu regularitate vulcanii, chiar pe cei stinși, dintr-un simț al conștiinciozității extreme, el trasează poate dintr-un punct de vedere o apologie a muncii, a hărniciei. Inactivitatea era nocivă pentru *Micul Prinț*. Inteligența lui este într-o continuă efervescență, el caută să înțeleagă oamenii, să se împrietenească cu ei. Pășește cu gravitate pe calea grea a cunoașterii, adică a maturizării, dar păstrînd toate calitățile candoarei[7] și ale prospețimii sentimentelor — încrederea în dragoste, în prietenie, în „dăruire".

Tot ce este frumos în viață moare repede, spunea Hegel. Și *Micul Prinț* renunță de fapt la existența sa pe pămînt pentru a-și regăsi scumpa lui floare pe o mică planetă atît de îndepărtată, încît nu poate ajunge acolo cu greutatea materială a corpului său.

Saint-Exupéry dovedește o cunoaștere plină de sensibilitate a relațiilor dintre oameni și a prieteniei. Aceasta este concepută de el ca o îndelungată deprindere, o „domesticire", cum se spune în *Micul Prinț*. Or, în secolul nostru, secolul tehnicii și al vitezei, notează Saint-Exupéry, oamenii nu mai au vreme să se ocupe de aceste probleme. Ei cumpără totul din magazine, dar sentimentele nu sînt puse în vînzare și ei sînt cu totul lipsiți de ele. De aceea sînt ei atît de singuri. Căci, pentru a te lega unul de altul, trebuie să fii mult împreună, să știi să te înțelegi în tăcere. Cuvintele uneori nu știu să exprime esențialul. Trebuie să înveți încetul cu încetul să te cufunzi împreună într-o contemplare comună. Numai stînd mereu împreună vei ajunge să simți aceleași lucruri, să concepi viața într-un anumit fel, și această viziune trebuie să fie unitară. Atunci se vor naște anumite legături, anumite punți, anumite sentimente, obiceiuri, rituri. Ritul permite individului să se fixeze, scria Jean Cazeneuve în *Rites et religion*[8]. Și el adăuga un citat pe care îl socotea deosebit de semnificativ din Saint-Exupéry : „Riturile sînt în timp ceea ce locuința este în spațiu"[9]. Concepția lui Saint-Exupéry despre prietenie acordă o unicitate celuilalt. Prietenul va fi *singur* în felul său. Și tot ceea ce va avea legătură cu el va avea o importanță deosebită, va trezi în celălalt ecouri de mare intensitate. *Sensul* lucrurilor va fi schimbat. Culoarea lanurilor de grîu care nu reprezenta nimic pentru vulpea ce dorea să fie domesticită de către *Micul Prinț* va căpăta o poezie și un farmec însorit prin faptul că se aseamănă cu auriul palid al părului prietenului îndrăgit. Și întreaga natură, lumea toată va fi luminată de reflexul licăritor al noilor înțelegeri. Sentimentul *responsabilității* va fi și el cuprins în această accepție exaltantă a prieteniei. Căci vei fi răspunzător unul de altul. Se va cimenta o unitate, o solidaritate care poate merge pînă la sacri-

[7] Vezi *Înțelepciunea Micului prinț* de G. Liiceanu, în „Revista de filozofie", nr. 1 din 1967.

[8] A. Cuvillier, *Anthologie des philosophes français contemporains*, Paris, P.U.F., 1962, p. 266.

[9] Saint—Exupéry, *Citadelle*, în *op. cit.*, p. 27.

ficiu. Atunci gustul existenței va avea nu numai o mare bogăție afectivă, dar și un optimism și o prețuire a vieții de rară intensitate. De fapt, poate că Saint-Exupéry se adresează mai ales celor care înțeleg aceste lucruri și le acordă valoare. Celor însetați care duc dorul unor proaspete izvoare, celor dornici de căldură sufletească, pe care contradicțiile unei societăți rău alcătuite i-a dezamăgit și îndurerat. Setea propriu-zisă este descrisă cu mult realism în diferite opere, dar mai puternic în *Terre des Hommes* și în *Citadelle*. Dar este și sete de înduioșare, sete și nevoie de frumos, de puritate, sete de ceea ce întruchipează aspirațiile omenești cele mai de preț.

Stilul are o muzicalitate, o armonie deosebită. Are un fel particular și emoționant de a crea o atmosferă, de a rosti parcă în șoaptă lucruri care nu se pot destăinui și nu pot fi sesizate decît de către cei deprinși cu imaginarul, cu poezia.

Citadelle este opera postumă a lui Saint-Exupéry despre care nu se vorbește prea mult. Unii critici literari au emis chiar părerea că ar fi fost socotită pe nedrept ca valoroasă. Autorul ținea cel mai mult la această lucrare în care spusese aproape tot ceea ce avea să spună — un fel de culegere, un fel de testament al concepțiilor sale. Scrierea este însă destul de greoaie, destul de puțin atrăgătoare, cu lungimi și nesistematizată, cu unele părți nerevăzute de el și la care probabil ar fi renunțat. Dispariția lui subită nu i-a permis definitivarea acestei opere destul de stufoasă, fără plan, fără structură armonioasă, fără o grijă arhitectonică susținută, clasică. Saint-Exupéry a așternut pe hîrtie, în nopțile sale de nesomn, concepția sa generală și ultimă despre om și despre societate, dar uneori dezlînat, cu repetări, fără preocupare pentru efecte literare. Timp de opt ani a tot meditat la acest testament filozofic clădit în scopuri umaniste. De fapt ne-au rămas numai ciorne și un text dactilografiat de peste 985 de pagini. Unitatea operei rezidă poate în vocea personajului central care se ridică de-a lungul lucrării. Tînăr la început, el se va instrui lîngă tatăl său, care îi va dărui puterea înțelepciunii sale; va căuta să observe ceea ce aduce oamenii la fervoare, ceea ce îi aduce la dezamăgire, ceea ce ar putea să-i întărească sau să-i descompună. Întreaga desfășurare va fi metaforică, miturile se vor înlănțui în imagini bogate în conținut de gîndire, dar interpretarea lor poate fi diferită. În *Citadelle*, fiecare mit are un sens, o cheie, un rost în ansamblul concepției filozofice a autorului. Descifrarea lor aparține însă în propriu celor ce-l citesc și meditează după aceea îndelung asupra problemelor puse. După cum am mai spus, Saint-Exupéry a fost mereu frămîntat de imboldul de a fi de folos semenilor săi, de a construi o lume nouă. Fiecare om — gîndea el — are de fapt o lume a sa. *Citadelle* este oglindirea nesistematizată și neterminată a construcției lumii sale interioare. El notează cu scrupulozitate și pasiune literară concluziile la care a ajuns, bazîndu-se pe experiența sa de viață, pe amintirile sale, pe ceea ce a văzut, a gîndit, a simțit. Căci puțini oameni au fost puși, poate, în situații atît de romantice și aventuroase, atît de dramatice și primejdioase și le-au trăit cu atîta sensibilitate și simț artistic. Profesiunea lui de aviator, drumurile sale solitare, priveliștile nevăzute încă de nimeni și cu intensitatea care-i era proprie, cunoașterea lumii, trecerea peste mări și oceane, diversitatea oamenilor cunoscuți în cele mai variate împrejurări

îl obligă la această operă de sinteză. El poartă în sine imagini vii, colorate afectiv pe care le reproduce cu fidelitate și talent. Experiența lui de viață este mai bogată ca a altora, a avut prilejul să cunoască mai multe lucruri și să le înțeleagă poate mai profund. Acest prea plin, aceste înmagazinări succesive trecute prin profunzimea inteligenței și a sensibilității, el se simte dator să le lase în scris. Problemele legate de om l-au frămîntat. Și din această frămîntare a pus el bazele unei lumi personale, o cetate ale cărei ziduri sînt alcătuite din meditațiile sale, cam în felul în care Pascal și-a scris celebrele sale *Cugetări*. Dar, dacă nimic omenesc nu putea să satisfacă personalitatea acestui îndrăgostit de infinit, dacă Pascal căuta absolutul gemînd și se înfiora în fața perspectivelor întunecate deschise în fața omului, Saint-Exupéry privește acest destin uman cu un calm filozofic. Pascal cerea o luciditate sporită, el disprețuia superficialitatea societății timpului său, golul inimilor, stăruia să nu căutăm uitarea prin diferite divertismente. El voia să deschidă ochii oamenilor asupra problemei existenței și a morții, cerea o deplină conștiință. Pentru această trezire a conștiințelor a luptat el cu înflăcărare îndurerată. „Omul este o trestie — scria Pascal — cea mai slabă din natură, dar o trestie gînditoare". Această măreție a gîndirii omenești este subliniată și de către Saint-Exupéry cînd scrie despre „măreția omului și totuși micimea sa..."[10]. Însă el nu se cutremură în fața tăcerii veșnice a spațiilor infinite de care ne vorbea *Pascal*, dar subliniază în mai multe pasaje nevoia sa de reculegere, de liniște, de tăcere. Numai astfel poate să mediteze asupra rostului omului în univers, căci numai omul acordă lumii de fapt întreaga semnificație.

Într-o carte consacrată lui Saint-Exupéry, Clément Borgal[11], analizînd această ultimă scriere, desprinde unele asemănări cu dialogul platonician asupra *Legilor* și o preocupare didactică foarte apăsată. „...Nu aveți dreptul să evitați un efort — scria Saint-Exupéry — decît în numele unui alt efort, căci trebuie să vă înălțați"[12]. Și căutînd să-l înalțe pe om, el vrea să sădească în el și *simțul răspunderii*. Întrebuințează des metafora santinelei pentru a fi mai explicit. Santinela are menirea de a suporta responsabilitatea lumii, de a păzi lumea creată de el, — „dacă adoarme, orașul întreg va pieri"[13]. Clément Borgal susține că meditațiile lui Saint-Exupéry nu au legătură „cu o oarecare metafizică", ci sînt mai mult „o artă de a trăi, un tratat de pedagogie morală și politică, în sensul larg al termenului, o metodă de conversiune, de regenerare, de salvare a umanității"[14]. El precizează mai departe că „pivotul gîndirii lui Saint-Exupéry nu este religia sau metafizica, ci morala"[15].

Adresîndu-se celor care tind să aibă o legătură cu divinul, Saint-Exupéry retează speranțele celor naivi, căci „nu există raționament, nici înțelepciune care să conducă spre el". Cu mult spirit realist el face un sumbru tablou al înfruntării oamenilor de-a lungul vremurilor în încleștarea unor crude războaie religioase: „Și credincioșii, cu toate că erau puțini,

[10] Saint—Exupéry, *Citadelle*, în *op. cit.*, p. 600.

[11] Clément Borgal, *Saint-Exupéry — mystique sans la foi*.

[12] Saint—Exupéry, *Citadelle*, în *op. cit.*, p. 604.

[13] *Ibidem*, p. 918.

[14] Clément Borgal, *op. cit.*, p. 158.

[15] *Ibidem*, p. 159.

se găseau însufleţiţi şi gata să moară pentru credinţele lor. Dar aceste credinţe nu valorau nimic pentru alţii. Şi toate credinţele se opuneau unele celorlalte. Şi mici biserici se construiau astfel, care se urau, avînd obiceiul de a împărţi totul în eroare şi în adevăr. Şi ceea ce nu este adevăr este eroare, şi ceea ce nu este eroare este adevăr. Dar eu, care ştiu bine că eroarea nu este contrariul adevărului ci un alt aranjament, un alt templu construit cu aceleaşi pietre, nici mai adevărat nici mai fals, dar altul, descoperind că ei erau gata să moară pentru adevăruri iluzorii, sîngeram în inima mea"[16].

Trebuie să observăm că pentru Saint-Exupéry adevărul este viaţa[17], creativitatea, fiinţa umană în devenire. Dar pentru a înţelege aceste lucruri, arată el, trebuie să te reculegi în linişte, „căci numai în linişte adevărul fiecăruia se leagă şi capătă rădăcini" [18]. Saint-Exupéry pierduse de foarte tînăr credinţa în Dumnezeu, cu toate că primise o educaţie religioasă. Se simţea obosit de rugăciuni la care niciodată nu se putea primi vreun răspuns, dar simţea nevoia să recreeze fervoarea, artificial, prin ceremoniale şi riturile ce i se par necesare. „Esenţialul unui obicei, unui rit, unei reguli de joc — arată el — este *gustul pe care-l dă vieţii*, este *sensul de viaţă* pe care-l creează" [19]. Acestor rituri legate de tradiţii, el le opune riturile absurde care te sufocă, obiceiurile burgheze pe care le detestă. Tonul său devine violent şi plin de mînie cînd se adresează burghezului conformist şi prudent: „Te-ai rostogolit în securitatea ta burgheză, în rutinele tale, în riturile sufocante ale vieţii provinciale, ai ridicat acest umil perete împotriva vînturilor, mareelor şi stelelor. Tu nu vrei să fii neliniştit de aceste probleme, căci ai izbutit cu suficiente greutăţi să ajungi să-ţi uiţi condiţia ta de om!" [20]. Acestui personaj care face parte dintr-o lume din care el a reuşit să evadeze i se adresează Saint-Exupéry, în nenumărate rînduri, cu vehemenţă. „Lucrînd exclusiv pentru bunurile materiale, noi ne clădim propria închisoare — susţinea el. Ne închidem în ea solitari, cu moneda noastră de cenuşă, care nu poate procura nimic care să dea o valoare vieţii" [21].

Curajul şi sinceritatea au fost proprii caracterului lui Saint-Exupéry. Poate că uneori insista prea mult asupra unei idei, poate că unele pasaje sînt cam lungi, sînt şi unele retorisme, unele contradicţii în reflecţiile sale filozofice. Totuşi gravitatea cuvintelor rămîne profund întipărită în noi. Această operă are o autoritate sobră poate şi pentru că a fost editată după moartea lui, pentru că ştim cum a murit şi pentru că simţim că el a scris nu pentru a face literatură, ci pentru că avea un *mesaj* de transmis celor care rămîn, un mesaj de demnitate umană, de luptă

---

[16] Saint-Exupéry, *Citadelle*, p. 556.

[17] „Căci altceva este de a se opune şi altceva de a se contrazice, şi nu cunosc decît un adevăr, care este viaţa, şi nu recunosc decît o singură ordine, şi aceasta este unitatea cînd ea domină lucrurile. Şi puţin îmi pasă dacă lucrurile sînt disparate. Ordinea mea este colaborarea universală a tuturor prin unul, şi această ordine mă obligă la o creativitate continuă. Căci mă oblig să creez acel limbaj ce va absorbi contradicţiile. Şi care este el însuşi viaţa" (*Citadelle*, în *op. cit.*, p. 586).

[18] Saint-Exupéry, *Citadelle*, în *op. cit.*, p. 544.

[19] Idem, *Un sens à la vie*, Paris, Gallimard, 1956, p. 43.

[20] Idem, *Terre des Hommes*, Paris, Gallimard, 1939, p. 23.

[21] Saint—Exupéry, *Citadelle*, în *op. cit.*, p. 40.

pentru formarea unui om care să fie la înălțimea situării sale în lume. Printre rîndurile scrise, sub învelișul miturilor sugestive, în profunzimea țesuturilor sale de povestiri emoționante și sensibile, printre reflecțiile sale filozofice, Saint-Exupéry destăinuiește o nostalgie melancolică pentru o viață în care demnitatea și curajul trebuie să fie mai presus de egoismul personal de care zilnic se lovea în societatea în care a trăit.

Dintr-un punct de vedere, opera lui este și un *protest* împotriva războiului, o revoltă față de atîtea sacrificii de vieți omenești, un strigăt pentru împiedicarea în viitor a măcelurilor dintre oameni. Saint-Exupéry a cunoscut racilele și scăderile societății burgheze și a sperat ca generațiile următoare să profite de propria sa experiență existențială, de observațiile, de concluziile la care a ajuns. Atunci cînd i se pare că n-a ajuns la soluții mulțumitoare, indică doar problemele și ne invită să reflectăm. Metaforele vii și colorate pe care le folosește artistic ne obligă să căutăm interpretări, sensuri, rezolvări. Opera sa este dintr-un punct de vedere un document istoric. Dacă conceptul fundamental al filozofiei lui Sartre este *libertatea*, cred că pentru Saint-Exupéry putem spune că a fost *datoria*, datoria de om, datoria de a săvîrși acte eroice în slujba oamenilor. El s-a simțit obligat *să scrie*, dator față de oameni să consemneze faptele îndeplinite. Filozofia este pentru el transcendență, dar transcendență în sensul unei depășiri de sine, în sensul unui efort intelectual de a desprinde firele cele mai complexe, de a deslușì căile destinului omenesc.

Reflectînd lucrurile trăite, el va căuta să stabilească cu cititorii săi o legătură intelectuală, o intimitate de gînduri și păreri, o posibilitate pentru ei de a pătrunde, poate, și mai adînc decît el în complexitatea lucrurilor evocate. Mesajul moral transmis de opera lui Saint-Exupéry se constituie în jurul respectului și al dragostei pentru viață, pentru om. Perseverenta grijă a *Micului Prinț* de a îndepărta primejdia masivilor baobabi este o chemare la luptă pentru apărarea valorilor de preț ale omului. Dorința nemăsurată de posesiune, de proprietate personală este inamicul de moarte al prieteniei, al dragostei, al umanismului. Dragostea[22] este înțeleasă de el ca o comuniune, o putere de a se transpune, de a se sacrifica pentru celălalt, cît și o preocupare continuă pentru binele umanității.

[22] „Dragostea — scria Saint-Exupéry — nu este să ne privim unul pe altul, ci să privim amîndoi împreună în aceeași direcție" (*Terre des Hommes*, p. 252).

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O lucrare monografică despre statul socialist*

Prin editarea tezei de doctorat a lui Ilie Rădulescu despre *Funcţia economică-organizatorică a statului socialist*, Editura Academiei aduce un real serviciu publicisticii ştiinţifice şi ideologice româneşti. Autorul abordează o temă de mare importanţă şi actualitate politică-ideologică într-un moment în care întreaga noastră societate, şi în primul rînd viaţa economică, cunoaşte o puternică dezvoltare. Aşa cum subliniază tovarăşul Nicolae Ceauşescu, experienţa ţării noastre, ca şi a celorlalte ţări socialiste, demonstrează că, „pe măsura înaintării pe drumul socialismului, funcţiile statului evoluează corespunzător cerinţelor tot mai complexe ale societăţii; sporesc considerabil atribuţiile statului de organizator al economiei naţionale, al activităţii ştiinţifice şi culturale, în toate domeniile vieţii sociale, în asigurarea progresului continuu al ţării şi ridicării bunăstării poporului"[1].

Este neîndoielnic că Ilie Rădulescu şi-a asumat o grea sarcină, trebuind să îmbine un fond de teze şi idei clasice, statornicite în problemă, cu necesitatea formulării unor idei şi ipoteze noi, pe temeiul generalizării faptelor şi tendinţelor noi care apar în evoluţia suprastructurii politice a ţării noastre, în dezvoltarea şi îmbogăţirea funcţiilor statului socialist. În analiza *conţinutului actual* şi a tendinţelor funcţiei cercetate, autorul se călăuzeşte, metodologic, de un principiu dialectic care şi-a găsit în documentele *Congresului al IX-lea* şi ale *Conferinţei naţionale a P.C.R.* aplicări şi formulări clasice, izvorîte din generalizarea unei bogate şi polivalente practici sociale. „*Partidul porneşte de la principiul verificat de viaţă că formele şi metodele de conducere şi organizare socială nu sînt imuabile, stabilite o dată pentru totdeauna, că ele trebuie continuu perfecţionate, în pas cu schimbările ce se produc în viaţă, cu sarcinile pe care le impune procesul obiectiv al dezvoltării materiale şi spirituale a societăţii*. . . Practica arată că adaptarea sistematică a formelor şi metodelor de conducere la cerinţele realităţii în continuă schimbare este de natură să contribuie la accelerarea întregii dezvoltări sociale"[2].

Lucrarea oferă o imagine amplă şi complexă, pentru prima dată în literatura noastră, a conţinutului, valorii şi evoluţiei funcţiei fundamentale a statului socialist. Multe lucruri pe care nu le ştiam şi chiar altele pe care aveam impresia că le ştim sînt oferite într-un *sistem integral*, în care descripţia faptelor se îmbină, cum e firesc şi necesar, cu judecăţi critice de valoare. Este, putem spune, un *studiu monografic* asupra unei laturi esenţiale din realitatea noastră social-politică şi economică.

Principalele merite (sau aspecte pozitive) ale lucrării lui Ilie Rădulescu sînt, după părerea mea, următoarele:

---

* Ilie Rădulescu, *Funcţia economică-organizatorică a statului socialist*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1967. Trimiterile ulterioare la această carte se vor face în text.

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 128.

[2] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 520—521.

1. *În primul rînd*, modul în care autorul aplică *principiul istorismului* la analiza faptelor cercetate. Parafrazînd cuvintele lui Lenin referitoare la un alt fenomen, se poate spune că funcţia economică-organizatorică a statului socialist, ca orice lucru pe lumea aceasta, are un trecut şi un viitor. Trecutul său constă în intervenţia statului modern capitalist în economie. Este vorba de fapt de o *preistorie* a funcţiei enunţate. Căci nici în capitalism statul nu reprezintă un reflex pasiv al legilor şi tendinţelor, al nevoilor şi caracteristicilor bazei economice a societăţii, ci are un rol activ, în anumite limite transformator, în raport cu această bază. În acest context, gîndirea socială burgheză din alte ţări, ca şi de la noi, cu privire la intervenţia statului în economie este mereu confruntată nu cu nişte principii ideologice şi morale abstracte, ci cu practica socială, reală a burgheziei, cu *efectele sociale* şi economice ale acestei intervenţii. Într-un paragraf al lucrării intitulat *Gîndirea socială şi practica burgheză despre intervenţia statului în economie* se subliniază că această intervenţie evoluează „în legătură organică cu creşterea forţelor de producţie, adîncirea procesului de socializare şi ascuţirea contradicţiilor interne şi externe" (p. 30—31). Sînt supuse analizei nu numai motivaţiile de ordin social şi economic ale intervenţiei statului în economie, dar şi mecanismul acestei intervenţii.

Atît gîndirea socială, cît şi practica socială a burgheziei în problema dată sînt examinate, totodată, în evoluţia lor istorică, ţinînd seama de stadiul de dezvoltare în care se găseşte burghezia în ansamblu sau burghezia unei ţări date.

Analiza intervenţiei statului este deosebit de nuanţată, ţinînd seama de condiţiile social-economice concrete. Modalităţile specifice, caracterul şi eficienţa activităţii economice a statului nu sînt aceleaşi în ţările capitaliste dezvoltate şi în ţările în curs de dezvoltare, în ţările dependente economiceşte de fostele metropole şi cu o structură social-economică înapoiată şi în cele angajate pe drumul unei dezvoltări necapitaliste şi al consolidării economice a independenţei politice, în ţările care pun accentul pe întreprinderile proprietate particulară, aparţinînd capitalului străin sau autohton, sau în ţările în care dominantă este tendinţa dezvoltării proprietăţii de stat. Sînt interesant prezentate, de asemenea, implicaţiile social-politice ale planificării în ţările recent eliberate şi controversele ideologice pe care le prilejuiesc problemele atît de complexe ale planificării şi particularităţile sale în ţările slab dezvoltate. Remarcabile sînt, în aceeaşi ordine de idei, reflecţiile autorului în legătură cu ceea ce numeşte el *ţelul naţional* al planificării şi mijloacele de a-l realiza. „Numai o putere de stat consecvent antiimperialistă, care reprezintă cu adevărat interesele naţionale — precizează autorul — este în măsură să asigure o asemenea planificare economică şi să intervină în asemenea mod în viaţa economică încît să ducă la realizarea deplină a ţelurilor naţionale" (p. 52).

Ca semnificativă pentru situaţia ţărilor care au păşit mai tîrziu pe calea unei dezvoltări capitaliste de sine stătătoare, fără posibilitatea de a beneficia de marile profituri stoarse din colonii şi ţările subjugate, este amplu analizată evoluţia ideii şi practicii intervenţiei statului în economia ţării noastre de la primele începuturi ale capitalismului pînă la revoluţia socialistă. Găsim aici un foarte bogat şi interesant material documentar din istoria economiei, a gîndirii economice şi a practicii legislative în România, supus unei atente prelucrări critice, ţinînd seama, între altele, de valorile pozitive, ca şi de limitele gîndirii diverselor fracţiuni ale burgheziei, ale gîndirii social-democratice etc. Sînt analizate în paragraful respectiv concepţiile sociale despre rolul statului în economie ale lui Dinicu Golescu, Nicolae Şuţu, Nicolae Bălcescu, Ion Ghica, Dionisie Pop Marţian, Petre S. Aurelian, M. Kogălniceanu, A. D. Xenopol, Ştefan Zeletin, Mitiţă Constantinescu, Virgil Madgearu, precum şi gîndirea socialistă — în primul rînd Constantin Dobrogeanu-Gherea ş.a. În spiritul unei *valorificări critice* a moştenirii sociologice progresiste din România, pe primul plan este evidenţiată *ideea industrializării* — cu toate limitele sale în gîndirea

socială a autorilor citați — ca factor de căpetenie al propășirii economice și al independenței naționale. În ceea ce privește peisajul ideologic atît de complex și contradictoriu al perioadei interbelice, Ilie Rădulescu subliniază ca fapte caracteristice „răspîndirea tot mai largă a ideologiei marxiste, o puternică luptă între ideologia clasei muncitoare, promovată de partidul comunist, și ideologia burgheză" (p.88). „După părerea noastră — scrie autorul — o orientare realistă în acea perioadă cerea demascarea măsurilor de inițiere a exploatării, a tendințelor reacționare în viața politică promovate de burghezie, o dată cu încurajarea oricăror măsuri îndreptate spre îngrădirea capitalului străin și consolidarea independenței țării" (p. 90).

Analiza istorică se încheie cu dezvăluirea direcțiilor principale de intervenție a statului în economie în prima etapă a revoluției populare (și a mecanismelor de realizare a acestei intervenții), a rolului Conferinței naționale a P.C.R. din octombrie 1945, a factorilor obiectivi ce determină necesitatea și conținutul funcției economice a statului, a principalei condiții de ordin politic subiectiv pentru realizarea optimă a acestor funcții — conducerea de către partidul marxist-leninist.

2. În al doilea rînd, consider izbutită aplicarea *principiului determinismului cauzal* în analiza conținutului funcției ce face obiectul lucrării.

Se vădește constant strădania autorului de a nu reduce *determinarea cauzală obiectivă* a fenomenelor de suprastructură de care se ocupă la o condiționare univocă, liniară, de a integra (și corela) principiul cauzal în contextul interferențelor și întrepătrunderilor mai complexe ale realității sociale. În acest sens se precizează, de pildă, că intensificarea activității economice a statelor presocialiste — și îndeosebi a statului burghez (desigur, fără a putea fi vorba vreodată propriu-zis de o funcție economico-organizatorică de tipul aceleia a statului socialist) — este determinată nu numai de adîncirea contradicțiilor de clasă (cauza principală), dar și de lărgirea, diversificarea activității sociale, a activității materiale de producție în primul rînd — cauză mai puțin avută în vedere și explicată în literatura marxistă despre statul burghez. De asemenea, *necesitatea* funcției economice-organizatorice a statului socialist nu este raportată unilateral la cerințele dezvoltării forțelor de producție, la realizarea progresului tehnic-economic; universalitatea acestei funcții, arată autorul, constă în faptul că ea este necesară pentru toate țările care pășesc pe calea socialismului — indiferent de gradul dezvoltării economice —, avînd însă în fiecare țară un conținut social-economic concret.

Un capitol special este consacrat, firește, *determinării obiective a funcției economice-organizatorice a statului socialist*. Sistematic și documentat, sînt analizați aici principalii factori determinanți ai funcției citate.

a) Prima determinare obiectivă se referă la însuși *modul de constituire* a statului socialist și a funcțiilor sale. Tocmai faptul că relațiile de producție socialiste, ca relații de colaborare și ajutor reciproc între oamenii eliberați de exploatare, spre deosebire de cele capitaliste, de exemplu, nu pot să apară spontan în cadrul orînduirii burgheze este temeiul obiectiv care determină ca statul socialist să dobîndească o funcție cu totul deosebită față de statele presocialiste — funcția economică-organizatorică.

b) Funcția economică-organizatorică a statului socialist și amplificarea sa continuă sînt determinate de caracterul economiei socialiste, ca un sistem unitar, care se dezvoltă armonios pe baza proprietății socialiste, ce înlătură interesul egoist și contopește interesele oamenilor muncii într-un interes comun.

c) În întreaga perioadă de trecere de la capitalism la comunism, necesitatea *conducerii politice* a societății în general, a activității economice în particular, este determinată și de structura de clasă a societății, de menținerea unor diferențieri de clasă, chiar dacă este vorba nu de clase antagonice, ci de clase unite prin interese fundamentale comune. Puterea de stat, ca emanație a între-

gului popor, exprimă şi sintetizează interesele fundamentale ale întregii societăţi cu cele particulare ale diverselor clase şi grupuri sociale şi chiar cu cele individuale ale cetăţenilor.

d) Formarea disciplinei socialiste a muncii, cît şi asigurarea respectării ei — inclusiv prin mijloace de constrîngere juridică — este un alt factor obiectiv care determină funcţia economică-organizatorică a statului.

Ideea despre caracterul specific al acestei funcţii şi despre necesitatea *cadrului naţional* al exercitării sale devine mai clară atunci cînd autorul analizează pe larg tocmai conţinutul acesteia, obiectivele ce se realizează prin exercitarea ei, în primul rînd prin conducerea planificată a economiei — aspectul principal al acestei funcţii (paragraful consacrat acestei probleme mi se pare unul dintre cele mai reuşite din lucrare) — şi avînd ca obiectiv fundamental *industrializarea socialistă*, prin valorificarea optimă a resurselor naturale şi umane naţionale, pentru a obţine o economie unitară, armonios dezvoltată, în funcţie de nevoile poporului.

3. O altă trăsătură valoroasă a lucrării constă în aceea că funcţia economică-organizatorică a statului socialist este examinată *în corelaţie cu celelalte funcţii ale statului*, avînd în vedere că activitatea acestuia nu se desfăşoară „pe felii", compartimentat, că între funcţiile sale nu există o ruptură. Este un principiu metodologic de mare importanţă pentru o cercetare autentic ştiinţifică, de care autorul ţine seama, deoarece „statul socialist acţionează ca un organism complex şi, totodată, unitar, între toate funcţiile sale fiind o legătură şi interdependenţă continuă" (p. 114).

Rolul statului este examinat ţinîndu-se seama de toate laturile vieţii economice, privite în întrepătrunderea lor dialectică. În primul plan se situează acţiunea sa în direcţia *dezvoltării forţelor de producţie ale societăţii: industrializarea*, ca factor hotărîtor al progresului economic şi social, condiţie fundamentală pentru ridicarea ţării noastre la nivelul ţărior puternic dezvoltate din punct de vedere economic, pentru asigurarea în fapt a independenţei şi suveranităţii naţionale; politica de acumulări şi investiţii; procesul de etatizare a cercetării ştiinţifice; repartizarea raţională a forţelor de producţie pe teritoriul naţional; asigurarea folosirii eficiente a resurselor de muncă etc.

Industrializarea socialistă este apreciată drept latura esenţială a funcţiei economice-organizatorice a statului: „Industrializarea constituie pentru ţara noastră o necesitate istorică, condiţia fundamentală pentru ridicarea ei la nivelul ţărilor puternic dezvoltate din punct de vedere economic ..." (p.173).

În lumina acestui principiu, autorul analizează: izbînzile ţării noastre pe drumul industrializării socialiste, *ştiinţa* ca forţă de producţie a societăţii şi procesul de etatizare a cercetării ştiinţifice, repartizarea raţională a forţelor de producţie pe teritoriul naţional etc.

Dezvoltarea şi perfecţionarea relaţiilor de producţie reprezintă alt cîmp de amplă desfăşurare a activităţii statului, vizînd toate laturile importante ale acestor relaţii: creşterea şi întărirea proprietăţii obşteşti, relaţiile de repartiţie, schimbul de activităţi. Proprietatea socialistă generează, putem spune, *posibilitataa* unei economii unitare, armonios dezvoltate, dar *realitatea* unei asemenea economii nu se constituie automat, spontan, ci presupune organizarea raţională a elementelor sale *componente*.

Deosebit de complexă se dovedeşte a fi activitatea statului tocmai în acest domeniu al întăririi şi perfecţionării relaţiilor de producţie, deoarece tocmai aici se află temeiul umanismului în acţiune, al umanismului militant al societăţii noastre. Este vorba de relaţii între oameni eliberaţi de exploatare, angajaţi în cel mai răscolitor proces de creare conştientă a unei civilizaţii noi. Funcţia economică-organizatorică vizează aspectele obiective, baza materială a acestui proces, dar aici, în această sferă fundamentală a activităţii oamenilor, se află un cîmp vast de interferenţă a funcţiilor statului, îndeosebi a celei menţionate cu funcţia cultural-educativă. De aceea, acordînd atenţia principală unor probleme cum ar fi dezvoltarea, întărirea şi ocrotirea proprietăţii obşteşti ca atribute ale statului socialist, rolul sta-

tului în perfecționarea relațiilor de repartiție, organizarea științifică a producției și a legăturilor dintre întreprinderi, autorul are grijă să precizeze totodată: „Conștiința socialistă a oamenilor muncii, trăsăturile lor morale exercită o influență motrice asupra dezvoltării economiei și, în ultimă analiză, asupra procesului istoric, prin aceea că generează o atitudine înaintată față de muncă, față de proprietatea obștească, față de problemele vieții obștești" (p. 244).

4. Lucrarea se impune de asemenea, prin *spiritul său critic, combativ*. Pe de o parte, autorul respinge teoriile neștiințifice ale unor autori burghezi (fără a avea însă, cum am văzut, o atitudine nihilistă față de toate laturile gîndirii burgheze asupra rolului statului în viața economică a societății), pe de altă parte el polemizează cu diferiți publiciști care neagă sau minimalizează rolul statului socialist în organizarea și conducerea economiei naționale, necesitatea suveranității naționale în condițiile contemporane, opunîndu-le concepția partidului nostru în aceste probleme.

★

Lucrarea recenzată se distinge, desigur, și prin alte aspecte valoroase, din care aș dori să mai relev, în încheiere, următoarele;

a) Autorul subliniază atent unele elemente și implicații morale în exercitarea funcției respective a statului și are grijă să precizeze o tendință legică în evoluția acestei funcții: dezvoltarea, îmbogățirea conținutului său *constructiv* și *democratic*. Constructiv — deoarece sporește gradul, amploarea și profunzimea cunoașterii și experienței sociale ce se cristalizează în cuprinsul său, în mecanismele exercitării sale; democratic — deoarece crește gradul și amploarea participării maselor muncitoare la realizarea practică a cerințelor sale.

b) Autorul Ilie Rădulescu consacră un paragraf *rolului funcției economice-organizatorice în dezvoltarea și înflorirea națiunii*. În structura lucrării, acest paragraf este bine venit și conferă acesteia un caracter inedit în raport cu lucrări mai vechi consacrate aceleiași teme. Autorul se străduiește să precizeze problema națiunii, caracterul și evoluția sa istorică din unghiul de vedere al rolului statului, dezvăluind aspectele multiple ale raporturilor dintre *stat* și *națiune*. De fapt nu numai prin funcția economică-organizatorică, ci prin toate funcțiile sale, statul socialist are un rol important în înflorirea națiunii socialiste. Există aici unele teze deosebit de sugestive pentru meditații și cercetări viitoare. Autorul pleacă de la ideea că între activitatea constructivă a statului, procesul de întărire și perfecționare a funcțiilor sale și procesul de dezvoltare a națiunii există o interdependență organică. Nu numai *comunitatea de viață economică*, dar și *comunitatea culturii naționale* sînt puternic influențate de activitatea economică-organizatorică a statului: mai întîi a statului capitalist, pe o bază antagonică, într-un chip limitat și contradictoriu, iar apoi a statului socialist, a cărui funcție economică-organizatorică reprezintă un factor de căpetenie în prefacerea structurală a națiunii, cadru necesar și viabil, condiție obligatorie a oricărei activități omenești creatoare de cultură și civilizație. Remarcabil mi se pare paragraful în care sînt analizate atribuțiile statului socialist ca principal instrument al înfloririi vieții materiale a națiunii: „În condițiile socialismului — se subliniază în lucrare —, *factorul hotărîtor al unirii națiunii îl constituie viața economică intensă, bazată pe industrializarea țării, relațiile de producție noi, întemeiate pe proprietatea socială asupra mijloacelor de producție, pe colaborarea și ajutorul reciproc între oameni*. Este, de aceea, firesc ca exercitarea de către stat a funcției sale economice-organizatorice, asigurînd progresul economic neîntrerupt, să joace un rol de prim ordin în înflorirea vieții materiale a națiunii socialiste" (p. 261).

În ce mod se manifestă acest proces? Și aici, ca în multe locuri ale cărții, autorul ne întîmpină cu consecventă preocupare pentru sistematizarea ideilor, pentru expunerea materialului într-o viziune cît mai succintă și unitară:

— dezvoltarea economiei ca un complex unitar duce la continua *omogenizare* a societății din punctul de vedere al structurii

sociale, ceea ce contribuie la întărirea statului socialist, la întărirea coeziunii naţiunii, amplifică posibilitatea ei de manifestare ca o comunitate umană unitară;

— dezvoltarea forţelor de producţie creează condiţii ca cerinţele de bunuri materiale ale naţiunii să fie satisfăcute la un nivel mereu mai înalt;

— influenţa funcţiei economice-organizatorice a statului contribuie la schimbarea structurii sociale a societăţii, ceea ce schimbă însăşi structura de clasă a naţiunii, care devine o adevărată comunitate de interese politice, economice, ideologice, culturale;

— statul socialist creează noi premise superioare pentru dezvoltarea bazei materiale a artei, ştiinţei, învăţămîntului, contribuind deci la transformarea culturală şi ideologică a naţiunii socialiste.

Desfăşurarea raţionamentelor duce logic la concluzia pe care şi alte capitole ale lucrării o evidenţiază: drumul spre societatea comunistă deplină trece prin înflorirea şi dezvoltarea multilaterală a naţiunii socialiste, iar principalul instrument pentru a realiza asemenea transformări îl constituie statul socialist.

Al. Tănase

Sociologia rurală în faţa „sfîrşitului" ţărănimii

„Sfîrşitul ţăranilor" este un titlu neaşteptat — pentru o carte de sociologie rurală, care pare că îşi neagă din titlu obiectul de studiu! — şi ambiţios în acelaşi timp. Autorul cărţii îi înfruntă însă riscurile şi de-a lungul a 350 de pagini de analiză şi reflecţie sociologică[1] el îşi asumă sarcina să demonstreze că modificarea structurilor agrare-economice ale societăţii ţărăneşti tradiţionale sub asaltul pieţei şi tehnicii industriale, pe de o parte, împreună cu schimbarea în conţinut a „meseriei de agricultor" în Franţa contemporană, pe de altă parte, echivalează, sociologic vorbind, cu *sfîrşitul* vechii ţărănimi.

Dar interesul principal al lucrării rezidă, după părerea mea, nu doar în această spectaculoasă şi aparent paradoxală concluzie, ci, mai ales, în analiza nuanţată a mecanismului şi componentelor (pe planul economiei, al mentalităţii sau al structurilor social-familiale) procesului transformării societăţii rurale franceze. Henri Mendras, conducătorul principalului laborator de sociologie rurală ce funcţionează în prezent în Franţa (în cadrul C.E.S.— Centrul de studii sociologice), sintetizează în acest scop, în lucrarea sa, rezultatele mai multor investigaţii anterioare, personale sau ale altor sociologi. Terenul rural francez este optim, după autor, pentru studiul sociologic al acestui proces, fiind caracterizat concomitent de menţinerea structurilor şi de introducerea rapidă a progresului tehnic. O atare unitate nu se poate însă menţine, conflictul creşte, se produce *„l'éclatement"* — structura vechii societăţi rurale se sparge dinăuntru, sare în aer: este tocmai momentul istoric pe care l-a ales spre analiză sociologul.

Prin noţiunea de „societate ţărănească", Mendras înţelege „un ansamblu relativ autonom în sînul unei societăţi globale mai largi"[2]. În jurul acestei „autonomii" pivotează gîndirea autorului — poate chiar într-o măsură exagerată. Căci această autonomie relativă faţă de societatea globală este inegală în feluritele sfere ale vieţii rurale. Şi dacă în obiceiuri, în sistemele de intercunoaştere, în raporturile personale, organizarea familială etc., această autonomie menţine încă distincţii evidente, pe plan economic autonomia micului producător este adesea mai mult *aparentă* decît *reală* faţă de societatea capitalistă globală şi ea a început să

[1] Henri Mendras, *La Fin des paysans*, Innovations et changement dans l'agriculture française, S.E.D.E.I.S., Paris, Futuribles, 1967.

[2] *Ibidem*, p. 16. (În continuare, trimiterile la paginile cărţii se vor da în text.)

fie pierdută, se pare, încă înainte de progresul tehnic *actual*, de care autorul leagă acest proces.

Preocupat de definirea tipologică a „țăranului" și de surprinderea transformării sale în „producător agricol", Mendras scrie pagini frumoase de caracterizare densă, laconică a vechiului tip de țăran, supus cutumei, supus unei logici particulare, supus în munca sa exigențelor *humus*-ului și unor ritmuri biologice și temporale nemodificabile. Țăranul său are de înlăturat, pentru a inova tehnica agricolă, printre alte piedici, și unele de ordin moral: a inova înseamnă a pune în discuție tradiția, obiceiurile, a înfrunta opinia satului, căci prestigiul nonconformismului nu are aceeași valorizare ca prestigiul conformismului.

Mendras mînuiește în această analiză, cu subtilitate, dialectica cuplului de categorii sociologice *„rol"* și *„statut"*, a căror valoare cognitivă rezultă încă o dată convingător din aplicarea lor la caracterizarea relațiilor sociale sătești. În societatea tradițională există un sistem de „control social" neformal, neinstituționalizat, bazat pe *rolul* atribuit fiecărui individ de societatea rurală, care funcționează ca grup specific de intercunoaștere. „Rolul", remarcă autorul, ce se atribuie unui individ, se bazează în comunitatea sătească nu numai (și poate nu în primul rînd) pe evaluarea sa, ci *și* pe evaluarea familiei sale, cu membrii ei vii sau morți, prezenți în *memoria* colectivă a satului, *statut*-ul global al unui individ „grupează mai mult pozițiile atribuite decît pozițiile cucerite" (p.62). Satul așteaptă de la individ să fie conform cu rolul său, iar individul nu poate să modifice „așteptările" pe care alții le au față de el. „Născut într-o familie *credincioasă*, va fi *și* el *credincios*, pentru că alții așteaptă de la el să fie astfel și pentru că orice tentativă din partea sa de a evada din rolul ce-i este atribuit se va lovi de rezistențe foarte vii din partea întregii colectivități. Fiul unei familii nonconformiste trebuie să fie nonconformist, altfel el se lovește de incredulitatea sau ironia satului, care-l obligă astfel să fie fiul tatălui său. La fel cu fiul unui bun agricultor, al unui muncitor agricol sau al unui tîrîie-brîu..." (p. 63).

În acest sistem relațional conservator există cîteva valori-cheie la fel de imuabile — și printre ele în primul rînd *pămîntul*, *munca* și *timpul*. Dragostea țăranului pentru pămînt este însă esențială pentru înțelegerea societății rurale tradiționale și mentalității ei. Toate civilizațiile agrare, observă H. Mendras, au atribuit o valoare eminentă pămîntului, socotit un bun necomparabil altora. „Fie că era privit ca un dar divin, fie ca o încarnare a grupului uman, pămîntul nu avea decît un echivalent — femeia. Întregul simbolism sexual atașat pămîntului întărește analogia. Ar fi tentant — sugerează autorul — de a schița o paralelă între calitățile feminine împrumutate pămîntului și talentele economice așteptate din partea femeii în diverse societăți rurale" (p.68).

Progresul tehnic confruntă însă brutal vechile valori țărănești — inclusiv dragostea de pămînt, cunoașterea empirică a muncilor agricole ș.a. — cu *exigențe noi*, adesea opuse, care reclamă țăranului francez, în prezent, un alt tip de comportament. „Agricultorul — scrie Mendras — hărțuit între cerințele tradiționale și imperativele economice și tehnice ale progresului, resimte foarte profund criza unei agriculturi care își conservă vechile sale structuri, în timp ce pătrunde în economia comercială și acceptă tehnicile științifice de lucrare a pămîntului" (p.108). De aici decurge pentru țăranul individual o tensiune permanentă, cu coloratură personală, ca șef de familie și simultan ca șef al unei gospodării productive, care trăiește astfel, simultan, roluri multiple, fără să poată diferența logica și cerințele fiecăruia, fără să știe la ce exigențe să răspundă mai întîi. „Format din tiparul societății tradiționale și obișnuit cu mecanismele funcționării ei lente, conform obiceiurilor, țăranul francez contemporan este plonjat brutal într-o schimbare tehnică și economică permanentă și trăiește simultan în două logici contradictorii" (p.171).

Pivotul „noii logici" ce se impune țăranului, după autor, este *calculul economic*. Și dacă Mendras scrie multe pagini remar-

cabile, de fină analiză sociologică, privind motivaţia economică a actelor ţăranului, dezvoltînd fructuos analize începute în lucrări precedente[3], el rămîne neconvingător, după părerea mea, atunci cînd depreciază raţionalitatea economică a ţăranului de tip tradiţional. Este vorba, cred, nu de trecerea de la *absenţa* „calculului economic" la *prezenţa* lui, ci mai de grabă de trecerea de la un tip la altul de calcul economic, de la o raţionalitate economică la alta, guvernate fiecare de criterii specifice şi diferit combinate.

Desigur însă că actele economice ale ţăranului sînt guvernate nu doar de o motivaţie pur economică, sînt expresia nu doar a mentalităţii sale economice. Şi în această privinţă mi se pare că subtila analiză a motivaţiei comportamentului economic întreprinsă de Mendras poate contribui la mai precisa definire a ceea ce se poate înţelege prin conceptul de *„conştiinţă economică"* a ţăranului, de care şi semnatarul prezentei recenzii s-a ocupat.

Comportamentul economic ales spre analiză de Mendras este achiziţia unui tractor pentru gospodăria individuală. Aparent, este o investiţie legată exclusiv de producţie, un act economic „pur". Şi totuşi, Mendras discerne pe planul motivaţiei împletirea unei mari varietăţi de mobiluri şi reacţii care îl explică. Coincidenţa „rolurilor" ţăranului şi indistincţia lor se exprimă în complexitatea, mulţimea şi varietatea de motivaţii, mobiluri, care prezidează acest act. Cumpărarea tractorului urmăreşte, desigur, şi uşurarea muncii — mobil firesc unui „lucrător manual" — ca şi mobiluri de prestigiu faţă de vecini şi sat, fireşti pentru „cetăţeanul unei societăţi rurale" (s-a stabilit, printre altele, că tractoarele de culoare roşie sînt preferate, pentru că „se văd mai de departe"). Dar, „dacă lucrătorul manual şi tehnicianul au cuvîntul lor în cumpărarea tractorului, cel care va judeca în ultimă instanţă asupra rentabilităţii acestei investiţii este şeful de întreprindere. Ceea ce presupune la el o reală mentalitate economică, o conştiinţă clară a ceea ce sînt: capitalul, venitul, dobînda, amortizarea etc. Desigur, astăzi aceste noţiuni contabile se răspîndesc rapid..." (p.113). Nici cu asta însă „rolurile" şi motivaţia nu s-au epuizat: pe alt registru se înscriu motivele „şefului de familie", al cărui fiu, de pildă, nu vrea să mai muncească mereu „la coada vacii", este tentat de tehnică, de oraş şi care poate fi reţinut în gospodăria părintească numai cu condiţia tehnicizării ei.

Se creează astfel frecvent situaţii în care motivele *extra*-economice cîntăresc într-un act economic poate la fel sau mai greu decît cele economice, le contrabalansează, determinînd uneori decizii care contrazic mai mult sau mai puţin raţionalitatea economică. Căci, spune Mendras, amortizarea unui tractor pe un lot mic e imposibilă şi, de multe ori, achiziţia lui este începutul nesesizat al sfîrşitului respectivei gospodării.

Evoluţia acestui proces, după Mendras, este spre „accentuarea rolului de producător" al ţăranului francez şi spre „dobîndirea unei mentalităţi mai economice" (116). Dar această evoluţie se va realiza nu prin educaţie, ci prin „schimbarea structurilor economice şi familiale". Şi schimbarea acestor structuri înseamnă, de fapt, îndeosebi, proletarizarea micilor ţărani. Producătorul agricol care ia locul micului ţăran individual, ce nu poate face faţă pătrunderii tehnicii în agricultură, este un alt tip de agent economic, are un tip diferit de calcul economic. „În policultura autarhică tradiţională — scrie Mendras —, ...ţăranul neavînd de ales, gestiunea economică şi tehnică a gospodăriei se reduce la puţin: a nu face datorii, a economisi suficient pentru a aşeza copii şi a rotunji «moştenirea», dacă se prezintă ocazia. Era vorba mai curînd de o economie domestică şi familială decît de gestiunea economică a unei întreprinderi... Azi, dimpotrivă, ţăranul devine din ce în ce mai mult un agent economic care alege între a face cutare sau cutare speculaţie în funcţie de mijloacele tehnice de care dispune şi de cîştigurile pe care poate conta. Agri-

[3] H. Mendras, *Les paysans et la modernisation de l'agriculture*, Paris, C.N.R.S., 1958.

cultorul investeşte în pămînt, în construcţii, maşini, şeptel, îngrăşăminte, seminţe, adesea cu ajutorul creditului, scontînd că aceste investiţii vor fi rentabile. Calculul economic, în sensul economiştilor şi contabililor, pătrunde gospodăria agricolă, adesea chiar pe căi întortochiate... Agricultorul nu se mai poate mulţumi să-şi gireze gospodăria ca un bun tată de familie, trebuie s-o facă ca un antreprenor priceput" (107).

Continuînd această analiză, autorul consacră un capitol special — printre cele mai reuşite ale cărţii — analizei sociologice a *mecanismului de pătrundere a unei „inovaţii"* în producţia agricolă: porumbul hibrid, introdus în 1960 în agricultura unei regiuni rurale franceze — Béarn (Vallée de Nay). Analiza relevă pregnant paradoxul dintre evidenţa superiorităţii porumbului hibrid asupra varietăţii locale din Vallée de Nay şi nenumăratele piedici care concură la frînarea extinderii lui: prejudecăţi, neîncredere, nerespectarea agrotehnicii, vechiul asolament şi echilibru al culturilor, conformism, pasiuni politice sau afilieri religioase etc. Poate nici una nu reprezintă un „mare" obstacol, dar toate *cumulate* constituie o barieră redutabilă.

Capitolul este un model elocvent a ceea ce observaţia şi interpretarea sociologului pot aduce suplimentar, ca spor de cunoaştere la analiza economică „pură" a difuziunii sau nedifuziunii unei anumite culturi agricole. Iar concluzia lui Mendras, ţinînd seama de întregul lanţ de consecinţe pe care cultivarea mecanizată, aproape industrializată, a acestei „inovaţii" o atrage după sine, în producţie şi în comercializare, constă în aceea că ea „a împins la proletarizarea micilor ţărani şi a făcut să pătrundă sistemul capitalist în agricultura bearneză" (157).

„Criza" agriculturii franceze, analizată sociologic de Mendras, pornind de la confruntarea „celulei" ei (gospodăria familială) cu progresul tehnic şi ofensiva capitalismului, a dus, între altele, la marile mişcări ţărăneşti franceze din ultimii ani. Autorul relevă într-adevăr insistent că „structura complexă şi rafinată a gospodăriei familiale de poliproducţie sare în aer, neputînd să reziste diviziunii muncii ce se impune în toate sectoarele producţiei" (p.291), dar, după părerea mea, nu apreciază suficient că această criză este în mare măsură urmarea uriaşei presiuni exercitate asupra micii producţii agricole de *macrostructura economică contemporană* a Franţei capitaliste.

Fără să-şi ia răspunderea recomandării unei soluţii, Mendras observă tendinţa spre forme de organizare cooperatistă, spre „ateliere" agricole, care ar urma să fie legate de ceea ce el numeşte „atelierele" paraagricole pentru transformarea şi comercializarea produselor. Dar aici autorul devine din nou susceptibil de critică atunci cînd nu observă, cum a arătat-o şi Marcel Jollivet[4], că aceste „ateliere paraagricole" sînt de fapt enorme întreprinderi capitaliste de industrie alimentară şi că „modelul" acestor relaţii nu aprofundează suficient tocmai „forţele sociale" şi problemele care, *volens-nolens*, reintroduc în dezbatere „întreaga societate economică şi politică"[5].

Ampla lucrare a lui H. Mendras completează substanţial, cu „probe sociologice" irefutabile, dosarul problemei ţărăneşti din Franţa şi din alte ţări cu structuri asemănătoare. Este dosarul „sfîrşitului" sau „morţii ţărănimii" de tip patriarhal, condamnate de structurile „civilizaţiei industriale" capitaliste şi aflate în căutarea unor noi structuri.

Semnalez, în încheiere, o valoroasă ANEXĂ a cărţii despre „buna folosire a tehnicilor de anchetă" în cercetarea sociologică rurală. În „compensaţia" regretului pe care l-am resimţit din cauză că autorul nu recurge decît foarte rar, în ampla sa meditaţie, la instrumentele statisticii, cu valenţele lor de perspectivă macrosocială, această anexă, animată de o fină psihologie a investigaţiei rurale, completează util lucrarea şi este deosebit de instructivă pentru orice sociolog cercetător al lumii satului.

Mihail Cernea

---

[4] Marcel Jollivet, *Sociologie rurale, Sur «la question agraire» en France*, în „L'Année Sociologique", P.U.F., Paris, 1967.

[5] *Ibidem*, p. 266.

NOTE

Cu privire la o recenzie

În nr. 4/1968 al „Revistei de filozofie", E. Mihăilescu desfășoară o vehementă critică împotriva lucrării noastre *Logică și adevăr* (Edit. științifică, 1967). În vederea formulării răspunsului nostru, în cele ce urmează vom adopta convențiile: vom numi propozițiile noastre supuse criticii *„teză"*, obiecțiile autorului *„antiteză"*. Va urma apoi critica pe care o facem observațiilor lui Mihăilescu sub numele de *„critică"*.

I. *Teză.* „Dacă lăsăm la o parte geometria, care este de fapt prima aplicare a matematicii la «formele sensibile» (adică o *aplicare la formele spațiale pure*), aproape întreaga matematică a fost supusă unei *aritmetizări* (unei reduceri logice la aritmetică)" (*Logică și adevăr*, p. 10).

Antiteză. „În ceea ce ne privește, noi nu credem că geometria se poate sustrage încercărilor noastre de a o aritmetiza. Pentru a ne convinge de aceasta, este suficient să considerăm exemplul geometriei analitice, care studiază proprietățile formelor spațiale pure cu ajutorul unor ecuații cu coeficienți în corpul numerelor reale sau complexe" (Eugen Mihăilescu, *art. cit.*, p. 487).

Critică. a) Că raporturile geometriei cu matematica nu sînt clare, nu o afirm numai eu, ci și un matematician venerabil ca A. Fraenkel, care scrie: „Se consideră sau nu că geometria intră în matematică și dacă da, ce se înțelege prin geometrie? b) Apoi noțiunea de „aritmetizare", pe care *E.M.* o vizează aci, are sensul de *modelare aritmetică*, ceea ce este altceva decît noțiunea utilizată de noi — *reducere logică la aritmetică.*

II. *Teză.* „Raportul dintre circumferința cercului și diametru . . . este dat de ecuația $\pi = 3{,}14 \ldots$" (p. 136).

Antiteză. „Observăm în treacăt că $\pi = 3{,}14$ ar fi o ecuație . . . dacă ne-am decide în mod extravagant, să notăm cu π o nedeterminată peste corpul numerelor reale" (p. 487).

Critică. Dacă avem în vedere definiția ecuației ca fiind egalitate ce conține necunoscute (vezi Vigodski, *Îndreptar matematic*) atunci expresia $\pi = 3{,}14$, care conține în mod tacit o necunoscută, adică este $\pi = 3{,}14 + x$ (unde x este partea încă nedeterminată), se poate spune că este o ecuație.

III. *Teză.* „Să considerăm schema «toți S sînt P». Această schemă se convertește în felul următor: «unii P sînt S». Această conversiune nu este îngăduită de vreo schemă «F x» sau «$x \varepsilon F$» . . . " (p. 89).

Antiteză. „Conversiunea lui «toți S sînt P» nu se face permutînd pur și simplu rolurile lui S și P, ci schimbînd concomitent cu aceasta și cantitatea judecății. Se înțelege deci de la sine că acest lucru se va oglindi și în conversiunea schemelor «F x» și «$x \varepsilon F$». Vom arăta acum că regăsim totuși această conversiune atît în calcul cu clase, cît și în calculul cu predicate . . ." (p. 487). Pentru calculul cu clase, *E. M.* arată că „Unii P sînt S" este redată prin $\neg(\pi \subset \bar{\sigma})$ (adică „este fals că toți P sînt non S").

Critică. a) De exemplu, schema „$x \varepsilon F$" „convertită" dă non-sensul „că o parte a clasei F este element al ... elementului x"! b) Despre relațiile schemei „toți S sînt P" cu „S este inclus în P", noi n-am discutat. N-am discutat nici despre conversiune în calculul predicatelor. *Ar fi deci de ajuns să-i spunem recenzentului că nu discută cu noi.* Și este păcat, căci jumătate din recenzie este consacrată acestei probleme.

c) Fiindcă autorul a adus totuși vorba de aceste probleme, dorim să ne spunem acum părerea.

Oare recenzentul nu știe că conversiunea nu trebuie să afecteze *calitatea* termenilor? Or, *E. M.* cînd trece de la „toți S sînt P" la „Nu este adevărat că toți P sînt non-S", schimbă calitatea termenilor.

Despre diferența dintre schema „toți S sînt P" și schema „$\forall x\ (F x \rightarrow G x)$" am discutat în lucrare. Nu am pus problema conversiunii în acest caz, deoarece nu prezenta interes pentru punctul de vedere studiat.

IV. *Teză.* „Se știe că încercările de a îngloba teoria aristotelică în calculul claselor sau al predicatelor (fără anumite adaosuri care depășesc această teorie) s-au dovedit imposibile" (p. 88—89).

Antiteză. „. . . . silogistica clasică nu obține nici un rezultat care să nu poată fi obținut și prin mijloacele logicii matematice" (p. 489).

Critică. În logica claselor sau a predicatelor pot fi obținute rezultate echivalente cu cele din logica aristotelică, dar *înseși* rezultatele acestei logici nu pot fi obținute decît într-un calcul adecvat ei; calcul construit în acest scop de către Lukasiewicz, care a și definit logica aristotelică drept „teoria relațiilor A, E, I, O în sfera termenilor generali".

V. *Teză.* „Independența traduce cerința obișnuită a oricărei demonstrații de a nu cuprinde un cerc vicios" (p. 248).

Antiteză. O serie de sisteme (v. Gentzen) „sînt probate ca nevicioase, deși schemele lor nu sînt independente" (p. 489).

Critică. Se poate ca neindependența să nu ducă neapărat la cerc vicios (rămîne de dovedit în fiecare caz în parte), un lucru este însă sigur și singurul pe care noi l-am afirmat, *independența elimină în mod necesar posibilitatea cercului vicios.* De unde se vede că se discută alte chestiuni decît cele puse de noi.

Cu privire la observațiile autorului, în genere vom mai nota următoarele:

1) Prima observație vizează doar o idee colaterală din cap. I: observația a doua vizează utilizarea unui cuvînt într-un singur loc (fără să joace vreun rol în economia lucrării) din cap. III; observația a IV vizează o idee din cap. II, observația V vizează o idee din anexă. Rezultă că autorul nu a găsit de discutat din toată lucrarea de 260 de pagini decît o idee colaterală, folosirea unui cuvînt („ecuație") și menționarea a două alte idei, de detaliu.

2) În ce privește numărul de citate, avem de spus că la cele 260 de pagini sînt în total 17 pagini de citate și că ele vizează în cea mai mare parte concepțiile discutate, și nu cunoștințe de logică matematică, cum spune recenzentul. Cunoștințele de logică matematică sînt cele pe care le reproduce orice tratat. În acest fel cititorul poate aprecia nu numai temeinicia, ci și obiectivitatea recenziei.

Acestea au fost observațiile criticului și răspunsurile noastre. Dacă lucrarea mai are și alte merite decît cele semnalate de recenzent, lăsăm și pe alții să vorbească.

Ni s-a părut că în recenzie se pune un anumit accent pe „formația de matematician". La aceasta vom spune că Lukasiewicz, Lesniewski (filozofi citați de *E. M.*), H. Scholtz (teolog), șeful școlii de logică matematică de la Münster, Robert Feys (canonic), C. I. Lewis, B. Russell ș. a. au adus contribuții la dezvoltarea logicii matematice peste care nu se poate trece.

Gh. Enescu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

„La revue de philosophie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de
$ 10, — FF 49, — DM 40, —.
Toute commande de l'étranger sera adressée à
CARTIMEX,
Boîte postale 134—135, Bucarest, Roumanie,
ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par
les bureaux de poste ou chez votre facteur.

Bibl. C.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Curente și orientări în istoria filozofiei românești**, 1967, 287 p., 11 lei.

VASILE CONȚA, **Opere filozofice**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneață, 1967, 659 p., 27 lei.

C. I. GULIAN, **Originile umanismului și ale culturii**, 1967, 322 p., 14 lei.

D. D. ROȘCA, **Influența lui Hegel asupra lui Taine**, 1968, 315 p., 16 lei.

PORFIR, DEXIP, AMMONIUS : **Comentarii la Categoriile lui Aristotel**, însoțite de textul comentat. Traducere, note și cuvînt înainte de Constantin Noica, 1968, 317 p., 16,50 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a istoriei**, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, 1968, 427 p., 21,50 lei.

D. GUSTI, **Opere**, vol. I, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv de Ov. Bădina, note și comentarii de Ov. Bădina și Oct. Neamțu, 563 p., 37 lei.

SIMION PUNI, **Unitatea socialistă a poporului român**, 1968, 296 p., 14 lei.

ECONOMIE

Dr. SULTANA SUTĂ-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu**, 1967, 496 p., 22 lei.

* * * **Crearea sistemului monetar național la 1867**, colecția „Bibliotheca œconomica" 5, 1968, 127 p., 2,50 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

TRAIAN IONAȘCU, MIHAIL ELIESCU, YOLANDA EMINESCU, VIRGIL ECONOMU, MARIA IOANA IEREMIA, VALENTIN GEORGESCU, PETRE ANCA, **Organizațiile socialiste ca persoane juridice în România**, 1967, 399 p., 24,50 lei.

ALEXANDRU BOLINTINEANU, DUMITRA POPESCU, **Mijloacele juridice prin care statele devin părți la tratate**, 1967, 248 p., 10,50 lei.

S. BRĂDEANU, P. MARICA și L. STÎNGU, **Tratat de drept cooperatist agricol**, vol. I, 1968, 349 p., 21,50 lei.

EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaționale**, 1968, 862 p., 15 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

FILOZOFIE

* * * **Probleme de logică**.

ECONOMIE

D. HOLT și colab., **Administrația de stat în Republica Socialistă România**.

V. RAUSER, **Bazele planificării naționale**.

REV. FILOZ., 15, 7, p. 765—876, BUCUREȘTI, 1968

I. P. I. — n. 5608

43503

Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7942

TOMUL 15 1968

DIN SUMAR

UNIVERSAL ŞI NAŢIONAL ÎN DEZVOLTAREA ŞTIINŢEI ROMÂNEŞTI — S. GHIŢĂ
RADIOTELEVIZIUNEA ŞI ARTA — PAVEL CÎMPEANU
PSIHOSOMATICA ŞI OMUL CONCRET — ILEANA RĂCEANU
DIRECŢII DE DEFINIRE A CONCEPTULUI SOCIOLOGIC „MOD DE TRAI" — GH. TRANDAFIR
SÖREN KIERKEGAARD DESPRE PLURALITATEA STADIILOR EXISTENŢEI — AL. POSESCU
ATITUDINE ŞI CUGETARE LA VASILE PÂRVAN — GH. BUŞ (CLUJ)

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1980

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

Pentru a asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1969.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7942

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 8 1968

DEC. 2014

2022

SUMAR

STUDII ȘI ARTICOLE Pag.

- S. GHIȚĂ, Universal și național în dezvoltarea științei românești 881
- PAVEL CÎMPEANU, Radioteleviziunea și arta 895
- ILEANA RĂCEANU, Psihosomatica și omul concret 907

COMUNICĂRI

- GH. TRANDAFIR, Direcții de definire a conceptului sociologic „mod de trai" . . 915
- AL. POSESCU, Sören Kierkegaard despre pluralitatea stadiilor existenței . . . 921

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- GH. BUȘ (Cluj), Atitudine și cugetare la Vasile Pârvan 927

DISCUȚII

- PETREA MIHALACHE, Conceptul de filozofie 939

CRONICA IDEILOR

- OCTAVIAN NISTOR, Aspecte din gîndirea sociologică a lui Ernst Topitsch . . 953
- STELA CERNEA, Sociologia științei și „efectul Matthew" 965

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- O carte de antropologie politică (*Miana Brucăr*); A. D. Xenopol din nou în atenția comentatorilor și a editorilor (*Gheorghe Alexandru*) 971

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Manualul de materialism istoric. — Masa rotundă din Institutul de filozofie (*Elena Ferariu*), Aplicarea cercetărilor sociologice (*Victoria Dumitrescu*) 979
- *Necrolog* 993

Rev. filoz., 15, 8, p. 877–996, București, 1968

10124

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 15 **№ 8** **1968**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ Стр.

● С. ГИЦЭ, Всеобщее и национальное в развитии румынской науки 881
● ПАВЕЛ КЫМПЯНУ, Радиотелевидение и искусство 895
● ИЛЕАНА РЭЧАНУ, Психосоматика и конкретный человек 907

СООБЩЕНИЯ

● Г. ТРАНДАФИР, Направления в определении социологического понятия «образ жизни» 915
● АЛ. ПОСЕСКУ, Серен Киркегаард о множественности стадии существования 921

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ

● Г. БУШ (Клуж), Поведение и размышление у Василе Пырвана 927

ДИСКУССИИ

● ПЕТРЯ МИХАЛАКЕ, Понятие философии 939

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ОКТАВИАН НИСТОР, Аспекты социалистического мышления Эрнста Топича 953
● СТЕЛА ЧЕРНЯ, Социология науки и «Эффект Матье» 965

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Политико-антропологическая книга (*Миана Брукэр*); А. Д. Ксенопол снова в центре внимания комментаторов и издателей (*Георге Александру*) . . 971

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Учебник по историческому материализму. За круглым столом института философии (*Елена Ферарцу*, Приложение социологических исследований (*Виктория Думитреску* 979

● *некролог* 993

Rev. filoz., **15**, *8*, p. 877–996, Bucureşti, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 15 — N° 8 — 1968

SOMMAIRE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

- S. GHIȚĂ, Universel et national dans le développement de la science roumaine 881
- PAVEL CÎMPEANU, La radiotélévision et l'art 895
- ILEANA RĂCEANU, La psychosomatique et l'homme concret 907

COMMUNICATIONS

- GH. TRANDAFIR, Directions de définition du concept sociologique du « mode de vie » 915
- AL. POSESCU, Sören Kierkegaard sur la pluralité des stades de l'existence . . . 921

EXAMEN CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- GH. BUȘ (Cluj), Attitude et réflexion chez Vasile Pârvan 927

DISCUSSIONS

- PETREA MIHALACHE, Le concept de philosophie 939

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- OCTAVIAN NISTOR, Aspects de la pensée sociologique d'Ernst Topitsch . . 953
- STELA CERNEA, La sociologie de la science et « l'effet Matthew » 965

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Un livre d'anthropologie politique (*Miana Brucăr*) ; A. D. Xenopol de nouveau au centre de l'attention des commentateurs et des éditeurs (*Gheorghe Alexandru*) 971

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Manuel de matérialisme historique. La table ronde de l'Institut de philosophie (*Elena Ferariu*) L'application des recherches sociologiques (*Victoria Dumitrescu*) 979

- *Nécrologe* 993

Rev. filoz., **15**, *8*, p. 877–996, București, 1968

STUDII ŞI ARTICOLE

UNIVERSAL ŞI NAŢIONAL ÎN DEZVOLTAREA ŞTIINŢEI ROMÂNEŞTI

DE

S. GHIŢĂ

Dezvoltarea ştiinţei într-o anumită ţară este legată atît de evoluţia ştiinţei universale, cît şi de condiţiile economice, sociale şi culturale ale istoriei naţionale. Din această cauză, evoluţia structurii, precum şi traiectoria ştiinţei naţionale nu coincide cu cea a ştiinţei universale. Datorită condiţiilor istorice deosebite de la o ţară la alta, aspectele sociologice şi cele fenomenologice ale ştiinţei capătă dimensiuni şi forme diferite, iar ştiinţa în ansamblu dobîndeşte o structură particulară şi se integrează în mod specific în istoria şi cultura naţională.

În România, din cauza condiţiilor din trecut, foarte diferite de cele din ţările Europei apusene, această particularizare a evoluţiei ştiinţei a fost mai pronunţată.

Particularităţile dezvoltării istorice a ştiinţei româneşti se conturează şi mai clar dacă vom avea în vedere toate compartimentele principale ale ştiinţei : ştiinţele naturii, ştiinţele tehnice şi ştiinţele sociale. Va trebui să ţinem seama însă de importantele deosebiri dintre aceste mari grupe de ştiinţe, în modul specific în care se integrează fiecare în societate. Altfel riscăm să uniformizăm procesul dezvoltării ştiinţei şi, prin urmare, să denaturăm imaginea structurii sale interne. Deşi toate ştiinţele sînt condiţionate de evoluţia societăţii, nu toate sînt legate de aceiaşi factori sociali. Fiecare grup de ştiinţe depinde de anumiţi factori, pretinde alte condiţii pentru a se dezvolta şi exercita funcţii diferite.

Ştiinţele sociale sînt legate mai direct de factorii social-politici şi pretind condiţii materiale mai modeste. Aşa se explică de ce ele au apărut primele în ţările române şi s-au putut dezvolta în condiţii istorice mai vitrege. Aceste ştiinţe au asigurat baza teoretică-ideologică a luptei pentru eliberarea naţională şi socială a poporului român.

Ştiinţele naturii pretind o bază materială mai puternică, un învăţămînt ştiinţific superior şi o mişcare ştiinţifică organizată. Aceste condiţii au lipsit în ţările române pînă în secolul al XIX-lea.

Ştiinţele tehnice sînt strîns legate de nevoile economiei naţionale. Or, în ţările române, mai cu seamă în perioada administraţiei fanariote, s-a manifestat un interes mai mare pentru perfecţionarea metodelor de

Rev. filoz., 15, 8, p. 881–894, Bucureşti, 1968

spoliere decît de sporire a producției de bunuri materiale. Abia după instaurarea domniilor pămîntene și mai ales după pacea de la Adrianopol, cînd s-a înlăturat monopolul turcesc asupra comerțului, s-a manifestat interes pentru sporirea producției agricole și pentru cultivarea științelor agricole și a științelor biologice legate de ele. Științele tehnice propriu-zise[1] însă nu s-au putut dezvolta în România decît după războiul de independență, cînd statul român a creat unora dintre ele o bază materială mai aproape de nevoile lor.

Dialectica raportului dintre universal și național în istoria științei românești[2] poate fi urmărită pe mai multe planuri, a căror valoare și semnificație este diferită de la o perioadă la alta : a) evoluția raportului științei românești, în ansamblul ei, cu știința universală : asimilarea științei mondiale, manifestarea particularităților științei românești prin probleme deosebite și prin contribuții originale ; b) diferențierea și structura specifică a științei românești, particularizarea ei morfologică în diferite perioade în funcție de condițiile istoriei și culturii naționale ; c) procesul de integrare funcțională a științei în istoria poporului român. Prin urmare, *nu este vorba de particularități naționale fixe și permanente, care trebuie doar puse în lumină, ci de un proces complex și îndelungat de „naționalizare", de valorificare națională a științei, de punere a ei în slujba societății românești. Această „naționalizare" se face în forme specifice fiecărui grup de științe în parte.*

★

Știința românească s-a născut în perioada feudală, fiind reprezentată inițial de științele sociale, mai ales de istoriografie, și s-a integrat în istoria națională într-o formă specifică. Cronicile — inclusiv cele scrise în limba slavonă sau greacă — tratează probleme ale istoriei naționale și condamnă cotropirea otomană, iar cele scrise în limba română pun și problema originii comune a poporului român din toate provinciile. Limitată inițial la evenimentele dintr-o singură provincie, literatura noastră istorică și-a extins treptat sfera de cercetare la istoria generală a poporului român din toate provinciile, ajungînd, cu Dimitrie Cantemir, la studii de istorie universală. În privința conținutului de idei, prin studierea clasicismului grec și latin (în școlile superioare din Moldova, Țara Românească și Transilvania), prin asimilarea ideilor umaniste și raționaliste ale epocii, cultura românească se integra în orizontul culturii universale.

Sub aspectul diferențierii și structurii specifice a științei românești, constatăm, în afară de istoriografie, și alte discipline umaniste — filozofia, lingvistica, etnografia precum și unele științe ale naturii :

---

[1] Precizăm că aici nu ne vom referi la tehnică în general, care are tradiții milenare, ci la științele tehnice, constituite în Europa abia în secolul al XIX-lea, ca rezultat al aplicării științelor fizico-matematice la problemele tehnicii. Volumul consacrat istoriei științelor tehnice în România va trebui să se ocupe însă și de descoperirile tehnice realizate de-a lungul veacurilor pe aceste meleaguri și să urmărească procesul trecerii de la tehnică la știința tehnică, proces care continuă și astăzi.

[2] Articolul de față este o continuare a articolului *Universal și național în dezvoltarea științei* (publicat în „Revista de filozofie", 1968, nr. 6) și nu poate fi înțeles fără acesta. El a fost conceput ca o aplicare a concepției din articolul amintit la evoluția științei românești.

geografia, geologia, cosmografia, botanica. Dar această diferenţiere nu reprezintă atît un proces de specializare, cît mai degrabă o multiplicitate de preocupări ale învăţaţilor.

★

În perioada de trecere de la feudalism la capitalism (circa 1780—1860) — în strînsă legătură cu mişcarea pentru emanciparea socială şi naţională — are loc procesul formării culturii române moderne.Acest proces s-a realizat prin asimilarea tot mai specifică a culturii universale, prin legarea culturii de nevoile şi aspiraţiile poporului român şi prin creaţii spirituale originale. Trăsătura dominantă a gîndirii filozofice şi sociale din această perioadă este iluminismul, care, treptat, va căpăta funcţii şi forme specifice şi va fi completat cu alte curente universale : naturalism, socialism utopic, ideologia democrat-revoluţionară etc. În această perioadă, iluminismul universalist se îmbină organic cu ideologia emancipării sociale şi naţionale a poporului român. Activitatea iluminist-enciclopedică a şcolii ardelene, bunăoară, a fost pusă în slujba emancipării naţionale şi sociale a românilor din Transilvania. Introducerea şi asimilarea culturii universale au fost legate organic de deşteptarea şi dezvoltarea conştiinţei naţionale. Asistăm, prin urmare, la o primă încercare de asimilare specifică şi de valorificare naţională a ştiinţei şi culturii universale moderne.

Nu acelaşi lucru se poate spune despre iluminismul promovat în academiile greceşti din Bucureşti şi Iaşi. Deşi a contribuit într-o anumită măsură la răspîndirea ideilor filozofice noi printre intelectualii români, iluminismul din şcolile greceşti nu era, în ansamblul său, finalizat „naţional", cum era cel din Transilvania. O dată cu înfiinţarea învăţămîntului naţional în Principate, începe şi aici procesul de asimilare specifică şi de valorificare naţională a iluminismului, a naturalismului, a socialismului utopic şi a altor curente din cultura universală.

Dacă în etapa prerevoluţionară a perioadei iluministe, activitatea cultural-ştiinţifică se situa pe primul plan — emanciparea spirituală avînd menirea să pregătească emanciparea social-politică —, în etapa revoluţionară, iluminismul şi activitatea cultural-ştiinţifică au fost subordonate luptei pentru emanciparea socială şi naţională a poporului român. De unde pînă atunci în cadrul universal era elementul activ prin care se urmărea trezirea la viaţă, la acţiune, a elementului naţional, în această ultimă etapă universalul a fost subordonat naţionalului, care devine elementul activ, transformator, revoluţionar.

Ştiinţele naturii au fost valorificate naţional pe două căi : 1) pe calea culturii generale, ca element important al culturii naţionale moderne[3], şi 2) pe cale economică : folosirea lor pentru valorificarea bogăţiilor naturale şi pentru sporirea producţiei agricole. De aici un interes mai sporit pentru geologie, botanică şi zoologie şi, bineînţeles, pentru agronomie şi medicină, care au un caracter practic prin excelenţă.

---

[3] Referindu-se la marea importanţă pe care o acordau ştiinţelor naturii, cărturarii români din această perioadă, profesorul Dan Bădărău considera că naturalismul a constituit „un prim strat al culturii române" (Dan Bădărău, *O sută de ani de naturalism în România*, Iaşi, 1930, p. 62).

Sub aspectul diferențierii și al structurii specifice a științei românești asistăm, în această perioadă, la o puternică diversificare a activității științifice. În afară de științele sociale, care se înmulțesc, se cultivau toate științele naturii, precum și unele științe tehnice. Dar diferențierea activităților n-a însemnat în aceeași măsură și specializarea profesorilor sau a cercetătorilor. Majoritatea învățaților predau sau efectuau cercetări în mai multe științe, avînd o formație enciclopedică.

Pe măsura cerințelor mișcării sociale și culturale a românilor din toate provinciile, enciclopedismul s-a accentuat, devenind trăsătura dominantă a culturii și științei noastre în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Indiferent de formația lor, unii dintre marii noștri cărturari din această perioadă — Asachi, Lazăr, Eliade, Bălcescu, Bariț, Vasici — au desfășurat o activitate cultural-științifică multilaterală, iar alții, specializați în științele naturale sau tehnice — Poenaru, Crețulescu, Ghica —, s-au sacrificat ca specialiști, obligați fiind să se dedice organizării mișcării culturale sau chiar politice[4]. De acest lucru trebuie să țină seama cercetătorul istoriei științei naționale în valorificarea contribuției diverșilor învățați. Pentru istoria și cultura națională, atunci era mai necesară și mai importantă organizarea învățămîntului, a mișcării culturale și a presei — condiția principală pentru formarea unei științe naționale capabile în ansamblul ei să aducă apoi contribuții la progresul științei mondiale — decît unele contribuții sporadice care ar fi rămas fără urmări pentru mișcarea științifică românească.

Formarea și orientarea oamenilor de cultură și știință în anumite direcții a fost dictată, impusă de nevoile social-culturale în ansamblu, uneori împotriva specializării lor. Societatea a fost aceea care a indicat direcțiile de activitate ale membrilor ei, care a stabilit ierarhia valorilor și distribuirea talentelor. Cultura națională a repartizat forțele în direcții necesare ansamblului, sacrificînd de multe ori specialiști care, în alte condiții, s-ar fi putut afirma prin contribuții la progresul general al științei.

Aceasta nu înseamnă că n-au existat și cercetători în diferite domenii ale științelor naturale și tehnice. Cihac, Edel, Szabo, Bell, Stănescu — și alții — au efectuat cercetări asupra florei, faunei și apelor minerale din Moldova. Cu puține excepții însă, și aici oamenii de știință făceau cercetări în mai multe domenii. Astfel, majoritatea cercetărilor asupra florei, faunei sau apelor minerale au fost efectuate de medici, iar doctorul Cihac a făcut și unele cercetări agronomice. În această perioadă s-au introdus pentru prima dată în învățămînt științele moderne ale naturii și s-au efectuat cercetări mai ales în domeniul medicinii, agronomiei, mineralogiei, zoologiei și botanicii.

★

Condițiile pentru dezvoltarea tuturor științelor în România s-au creat abia după înființarea statului român modern. Factorul hotărîtor l-a constituit înființarea universităților din Iași (1860) și din București

[4] În discursul de recepție de la Academia Română, *Ion Ghica* spunea : „Științele naturale au fost obiectul principal al studiilor mele din tinerețe... Dar evenimentele, la care mi-a fost cu neputință să nu iau și eu parte, m-au distras de la studiile mele de predilecțiune, m-au deslipit de acele ocupațiuni liniștite și plăcute și m-au aruncat în vîrtejul luptelor politice" (Ion Ghica, *Scrieri*, vol. IV, București, 1915, p. 47).

(1864), care au organizat asimilarea științei universale la nivel superior și au oferit condiții pentru o activitate științifică sistematică și continuă. Pînă la reorganizarea, în 1948, a Academiei Române, dezvoltarea științei în țara noastră a fost legată de universități și în general de învățămîntul superior. Înființarea universităților românești a marcat totodată — în condițiile organizării parțiale a deziderateloremancipării naționale și a abolirii iobăgiei — trecerea științelor naturale și tehnice pe primul plan.

Științele sociale se consolidează însă și se organizează pe scara națională sub auspiciile Societății Academice Române, înființată în 1866. Prin statutele ei, Societatea Academică Română a avut ca primă sarcină, care a devenit apoi permanentă, încurajarea și organizarea studiilor asupra istoriei și limbii naționale. Prin aceste studii, care dovedeau comunitatea de origină și unitatea de limbă a tuturor românilor, și prin alegerea ca membri ai săi a unor cărturari din toate provinciile românești, Academia Română a contribuit la consolidarea unității spirituale a poporului român și la pregătirea unității politice, înfăptuită abia după primul război mondial.

O altă formă de punere a științelor sociale în slujba progresului societății românești a fost lupta ideologică — cu ajutorul științelor economice, istorice, juridice, filozofice etc. — împotriva forțelor conservatoare, pentru lichidarea rămășițelor feudale în economia și viața social-politică, pentru progresul civilizației române moderne.

Cercetările propriu-zise, în domeniul științelor naturii, s-au efectuat în general în domenii mai legate de nevoile economice ale țării: geologie, mineralogie, geografie, botanică. În dorința de a pune știința în slujba economiei naționale, „Societatea de științe naturale" (1864—1865) și-a propus ca scop principal „a face să se cunoască producțiunile solului României în sine însuși și în raporturile sale cu artele industriale și cu agricultura". Aceste obiective depășeau însă posibilitățile de atunci ale României, lipsind atît cadrele de cercetători, cît și baza materială necesară unei întreprinderi atît de mari.

În privința diferențierii și a structurii specifice a științei românești, trebuie să distingem și în această perioadă, pe lîngă diferențierea disciplinelor științifice, o diferențiere a activităților necesare mișcării științifice în ansamblu. În această etapă, nevoile dezvoltării științei naționale cereau, înainte de cercetarea propriu-zisă — și tocmai pentru a-i asigura o bază solidă și permanentă —, asimilarea științei universale la nivel superior.

Pînă după războiul de independență, ajunseseră la nivelul cercetării majoritatea științelor sociale — lingvistica, istoria economiei, filozofia etc. —, iar dintre științele naturale și tehnice — geologia, geografia, botanica, medicina, agronomia. Celelalte științe se aflau, în linii generale, la nivelul asimilării și al creării condițiilor pentru cercetare în perioada următoare.

★

După războiul de independență, întărirea statului român modern, începutul creării industriei naționale, nevoia prospectării și exploatării resurselor naturale ale țării au creat condiții economice și social-politice

mai favorabile pentru propășirea științei românești. Statul a acordat o mai mare atenție științei, dîndu-i un sprijin material mai consistent. În 1879, vechea Societate Academică s-a reorganizat devenind „institut național" sub numele de Academia Română, care a continuat să încurajeze cercetările privitoare la limba și istoria poporului român, dar nu le-a mai neglijat pe cele din științele naturii. Secția de științe, care pînă atunci avea o existență mai mult formală, a fost întărită și a început să desfășoare o activitate mai rodnică.

Evenimentul cel mai important pentru dezvoltarea cercetării științifice l-a constituit însă înzestrarea facultăților de științe și a celor de medicină cu laboratoare moderne, care lipseau aproape complet în perioada precedentă. Totodată s-au înmulțit și diferențiat catedrele și cursurile, fapt care a dat posibilitatea profesorilor să se specializeze[5], să fie la curent cu realizările științei mondiale și să efectueze cercetări proprii.

Tot acum s-a ridicat o nouă generație de oameni de știință mai bine pregătiți, formați la începutul revoluției științifice, pe lîngă cei mai mari savanți ai vremii. Accentuarea specializării și crearea laboratoarelor, concomitent cu creșterea numărului și a nivelului de pregătire științifică a cadrelor universitare, au dus la afirmarea științei românești pe arena internațională, la intrarea ei în faza de maturitate. Începînd din ultimul deceniu al veacului trecut, știința națională participă — nu numai prin manifestări sporadice ca în perioada precedentă, ci și ca mișcare organizată — la îmbogățirea patrimoniului științei universale și la schimbul de valori internaționale.

După războiul de independență, a început explorarea sistematică a țării din punct de vedere geologic, mineralogic, geografic, floristic etc. și cercetarea chimică a bogățiilor naturale. O contribuție importantă la prospectarea și exploatarea bogățiilor naturale ale țării a adus *Institutul geologic al României*, înființat în 1906.

Pentru prima dată în istoria științei românești, acum se afirmă, ca mișcare științifică națională, și științele tehnice propriu-zise. În 1881, s-a înființat Școala națională de poduri și șosele, precum și Societatea politehnică a inginerilor și a arhitecților din România. Începînd din 1882, toate lucrările tehnice civile au fost efectuate numai de ingineri români[6].

În primele decenii ale secolului XX s-a pus cu acuitate problema „naționalizării" științei românești în ansamblul ei, a legării ei mai strînse cu nevoile economiei naționale[7]. Un obstacol în calea acestei acțiuni era vechea prejudecată a opoziției dintre știința „pură" și știința „apli-

---

[5] Prin această diferențiere a disciplinelor, știința românească a căpătat, în linii generale, structura științei mondiale, fapt care constituie o dovadă a maturizării sale. În secolul al XX-lea, structura științei românești nemaifiind esențialmente deosebită de structura științei universale, nu ne vom mai opri asupra ei. Ținem să precizăm totuși că rămîn în continuare unele particularități și accente care o deosebesc de structura științei altor națiuni. La noi s-au dezvoltat mai mult științele legate de specificul bogățiilor naturale ale țării și în general de al economiei naționale, precum și cele care au moștenit prin tradiție poziții mai avansate datorită unor școli naționale create de savanți români de talie mondială.

[6] I. Ionescu, *Génie civil*, în lucrarea *Académie Roumaine. La vie scientifique en Roumanie, Sciences appliquées*, București, 1937, p. 9.

[7] Pînă atunci, legătura cu economia națională era pusă doar pe planul științelor tehnice și al științelor naturale practice. Științele fundamentale ale naturii rămăseseră în esență în afara acestui proces.

cată". De aceea, majoritatea savanţilor noştri au întreprins o critică substanţială a acestei concepţii, militînd pentru unitatea dintre aceste laturi ale ştiinţei. „Împărţirea ştiinţelor în ştiinţe înalte şi ştiinţe aplicate sau practice este absurdă — scria un reprezentant al universităţilor. Orice ştiinţă are partea sa filozofică, înaltă, precum trebuie să aibă şi partea sa practică, utilitară, mai apropiate sau mai depărtate ... Timp de mai bine de jumătate de veac, în universităţi a domnit un spirit de exclusivism teoretic. În facultăţile de litere şi de ştiinţe — facultăţile filozofice din Germania —, studiul antichităţii, ştiinţele filozofice şi ştiinţele pur teoretice au format învăţămîntul universitar, lăsîndu-se în afară, pe seama şcoalelor speciale tehnice, orice studiu în legătură cu aplicaţiunile practice. Acestea au fost ideile generaţiunii care ne-a precedat"[8]. În acest sens, s-au pronunţat şi C. I. Istrati, Gr. Antipa, Atanasiu, Ion Simionescu, Ludovic Mrazec şi alţii.

Este semnificativ pentru integrarea ştiinţei în istoria naţională faptul că savanţii noştri, sesizînd rolul tot mai mare al ştiinţei în dezvoltarea societăţii contemporane, arată legătura dintre ştiinţă şi soarta diferitelor popoare. „Ştiinţa — scria C. I. Istrati — este singura sorginte dătătoare de viaţă ţărilor sau popoarelor ce o înţeleg, care o cultivă, care ştiu trage foloase din nesfîrşitele şi neînchipuitele ei puternice aplicaţiuni"[9]. Cuvintele lui Pasteur: „dacă ştiinţa n-are patrie, savantul are una" revin mereu în discursurile sau articolele oamenilor noştri de ştiinţă. Legătura dintre ştiinţă şi patriotism devine tot mai evidentă în conştiinţa cercetătorilor naturii. Alături de conştiinţa naţională, ştiinţa constituie o cale importantă de afirmare a naţiunilor mici, scria în 1910 Ion Simionescu[10].

Care erau însă metodele şi căile pentru realizarea practică a dezideratului „naţionalizării" ştiinţei româneşti? Calea principală era apropierea, colaborarea dintre ştiinţele teoretice — legate mai ales de universităţi — şi ştiinţele practice — legate de institutele tehnice. Trebuia dar creat un organism de învăţămînt şi cercetare capabil să realizeze, la înalt nivel, fuziunea dintre teorie şi practică, dintre fundamental şi aplicativ. Dar unde trebuia să funcţioneze acest organism? În cadrul universităţilor sau al învăţămîntului tehnic? Problema era destul de delicată, căci atît lipsa de fonduri suficiente, cît şi lipsa de cadre obligau la contopirea forţelor de la facultatea de ştiinţe cu ale celor de la Şcoala naţională de poduri şi şosele, urmînd să fie sacrificată una din ele. Profesorii de la Şcoala naţională de poduri şi şosele cereau crearea unei puternice Şcoli politehnice, care să fie întărită cu profesori de la Facultatea de ştiinţe. Majoritatea profesorilor de la universitate cereau ca învăţămîntul tehnic să funcţioneze pe lîngă universitate. Un susţinător al soluţiei din urmă a fost C. I. Istrati: „Rămînă Facultatea de ştiinţe din Iaşi pentru pregătirea profesorilor [secundari] — scria

---

[8] E. A. Pangrati, *Ce au dat universităţile noastre*, în „Convorbiri literare", vol. 38, 1904, p. 786—787.

[9] C. I. Istrati, *Dare de seamă cu ocaziunea a 20 de ani a Societăţii Române de ştiinţă*, în „Buletinul Societăţii române de ştiinţe", 1913, p. 224.

[10] Vezi Ion Simionescu, *Precuvîntare*, în „Revista ştiinţifică V. Adamachi", 1910, nr. 1, p. 1.

el — și facă-se odată ca, contopind la un loc Școala noastră de poduri și șosele cu Facultatea de științe, să creeze o Facultate tehnică, care, pe lîngă partea propriu-zisă, științifică, să aibă toate ramurile de aplicațiune necesare nouă"[11].

Nici una din aceste soluții n-a fost însă aplicată atunci.

★

Transformările sociale, economice și politice de după primul război mondial au creat științei românești condiții de dezvoltare mai favorabile și i-au impus țeluri și îndatoriri noi. În condițiile creșterii rolului științei în societatea contemporană și ale accelerării ritmului de dezvoltare a omenirii, știința românească era chemată să aducă o contribuție mai consistentă la propășirea generală a țării, să facă noi eforturi în vederea integrării științelor pozitive în viața națiunii. În cadrul acestor eforturi și căutări se manifestă, chiar de la începutul perioadei postbelice, două fenomene noi : a) tendința cercetării științifice de a se elibera de munca didactică, nevoia de a se desfășura ca activitate autonomă, indiferent dacă mai rămîne sau nu în cadrul învățămîntului superior ; b) concomitent cu procesul mai vechi de aplicare a științei la nevoile industriei și agriculturii, se afirmă tot mai insistent cerința de a depăși empiria, spontaneitatea și improvizația în activitatea economică și chiar socială și de a o organiza științific, spre a-i asigura perspectivă și orizont. Ambele fenomene se împletesc strîns și cer, pentru realizarea scopurilor propuse, înființarea de institute consacrate exclusiv cercetărilor științifice.

Cercetarea științifică a apărut în cadrul universităților și era efectuată de profesori după îndeplinirea sarcinilor didactice pentru care erau plătiți. Deși treptat profesorii și-au creat laboratoare și au putut desfășura o activitate științifică mai rodnică, creșterea rolului științei în societate și nevoile economice tot mai stringente au pus problema accelerării cercetărilor științifice, a degajării cercetărilor de activitate didactică. Astăzi nevoia de a face cercetări „a devenit atît de imperioasă — spunea Racoviță în 1919 —, încît activitatea laboratoarelor anexate catedrelor didactice devine cu totul insuficientă. Guvernele țărilor apusene (Franța, Statele Unite, Anglia, Germania) au fost deci silite să organizeze institute dedicate numai cercetărilor științifice"[12]. Savantul român propunea să se creeze și în țara noastră, pe lîngă Universitatea din Cluj, „un prim institut de acest soi, institut care, desigur, va fi antemergătorul numeroaselor institute similare ce se vor crea într-un viitor apropiat, pentru binele și propășirea neamului nostru"[13]. Racoviță prefera atunci ca institutele de cercetări — deși independente de activitatea didactică — să funcționeze în cadrul universităților, deoarece acestea dispuneau deja de laboratoare, de biblioteci, precum și de personal cu înaltă pregătire științifică.

Institutul de speologie a funcționat în condițiile propuse de Racoviță din cauza prestigiului de care se bucura savantul român și pentru

[11] Dr. C. I. Istrati, *Menirea facultății de științe*, în „Noua revistă română", vol. XI, 1911, nr. 8, p. 114.

[12] Emil Racoviță, *Proiect pentru crearea unui Institut de Speologie la Facultatea de Științe din Cluj* (Lucrările Institutului de speologie din Cluj, t. I, 1920—1924, nr. 2, p. 8).

[13] *Ibidem.*

că, în esenţă, era vorba de transferarea unui institut care funcţiona, în aceste condiţii, pe lîngă „Sorbona" de 15 ani. În rest, institutele înfiinţate în cadrul universităţilor au continuat să aibă vechiul regim mixt, în care personalul de cercetare avea şi sarcini didactice şi nu de puţine ori activitatea didactică era pe primul plan.

Cercetarea ştiinţifică autonomă s-a desfăşurat în cadrul unor institute independente, a căror înfiinţare a fost cerută de nevoile economice şi sociale. În afară de institutele tehnice speciale, menite să contribuie la progresul unei ramuri a industriei, imediat după război se cerea înfiinţarea unor institute cuprinzătoare, care să studieze condiţiile interne şi externe ale industriei şi să facă posibilă îndrumarea şi coordonarea ei pe scară naţională.

S-a propus, în mai multe rînduri, crearea unui mare *Institut industrial* pentru toate ramurile industriei naţionale. Institutul industrial preconizat nu s-a înfiinţat, dar au fost create totuşi unele organisme care, deşi mai puţin cuprinzătoare, aveau menirea să satisfacă, în parte, cerinţele industriei naţionale : Institutul naţional român pentru studiul amenajării şi folosirii izvoarelor de energie (1926), Comitetul electrotehnic român (1927) etc. Pentru cercetările ştiinţifice în domeniul agriculturii, o cotitură radicală a constituit-o înfiinţarea Institutului de cercetări agricole al României (1927). Un eveniment nou şi poate unic în această parte a Europei l-a constituit înfiinţarea *Institutului social român* (1919). Unul din scopurile principale ale noului institut era să ofere organelor de stat o documentare ştiinţifică asupra realităţilor sociale şi să constituie „un auxiliar benevol în ajutorarea lucrărilor de legiferare"[14].

Marea problemă care a preocupat mişcarea ştiinţifică românească în această perioadă a fost organizarea, coordonarea şi dirijarea cercetărilor pe scară naţională, pentru a spori producţia ştiinţifică şi pentru a o pune în slujba progresului economic şi social al ţării.

Timp de mai mulţi ani s-au dus discuţii aprinse în jurul reorganizării Academiei Române, a cărei structură a fost dictată, la înfiinţarea ei, de nevoile unităţii naţionale a poporului român, împrăştiat atunci *în ţări diferite*. Dar realizarea deplină a idealului unităţii naţionale, apariţia, după război, a unor noi probleme şi cerinţa afirmării pozitive a poporului român pe planul construcţiei economice, sociale, politice şi culturale, reclamau ca şi Academia să fie reorganizată. Încă din 1921 a fost înfiinţată o comisie specială pentru organizarea Academiei, iar mai tîrziu au fost propuse mai multe proiecte şi s-au purtat discuţii în sesiunile generale. S-a ţinut chiar un discurs de recepţie despre *Fiinţa şi menirea Academiilor*, rostit de Dimitrie Gusti în 1923. Fără să atace problema restructurării, Gusti cerea totuşi depăşirea „cadrului tradiţional", extinderea sferei de acţiune şi intervenţia mai activă a Academiei în viaţa ştiinţifică a ţării. „Academia militans nu se mărgineşte numai a înregistra descoperirile membrilor ei şi a controla pe cele străine ; ea merge mai departe : ea face şi organizează însăşi cercetări în numele său, ca instituţie ..."[15].

[14] D. Gusti, *Institutul Social Român, după zece ani de lucru* (citat după lucrarea *Dimitrie Gusti — Pagini alese*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 179).

[15] D. Gusti, *Fiinţa şi menirea Academiilor* (citat după *Pagini alese*, p. 199).

În 1927, P. P. Negulescu atacă și el problema reorganizării Academiei, dar pe un plan mai larg, vizînd organizarea cercetării științifice pe scară națională. În fața noilor sarcini, apărute după război, Academia Română trebuie să se reorganizeze radical, pe o bază mult mai largă, scria Negulescu. „Sau, dacă vrea să rămînă cum este, atunci trebuie să creem, alături de ea, o altă Academie care să poată juca rolul de organizatoare a muncii noastre naționale, pe toate domeniile, atît de numeroase și de variate ale culturii universale"[16].

Deși cunoștea că principalele țări ale lumii creaseră organisme naționale de cercetare și organizare a muncii științifice, care au jucat un rol hotărîtor în dezvoltarea industriilor lor naționale, Negulescu considera totuși că la noi nu era atunci necesar și nici chiar posibil un asemenea organism. Aceasta, deoarece industria noastră nu era suficient de dezvoltată pentru a reclama un astfel de organism, iar numărul cercetătorilor era încă relativ mic. Totuși, un pas real în această direcție trebuie făcut și la noi, considera viitorul academician. „Singura soluție practică este, deocamdată, să încredințăm, provizoriu, această însărcinare Academiei proectate"[17].

În 1929 — după 8 ani de discuții privitoare la reorganizare, rămase fără rezultat —, Emil Racoviță, președintele Academiei, a inițiat o dezbatere largă în sesiunea generală. În cuvîntul său, președintele Academiei își exprima convingerea că, în ciuda tuturor rezistențelor, „o reorganizare tot se poate înfăptui în anii viitori; căci cei mai vrăjmași ai schimbării se vor convinge că de 60 de ani s-au petrecut atît de revoluționare schimbări în toată viața și alcătuirea omenească, încît nu se poate ca Academia Română să nu se adapteze și ea atît României, acum mare, cît și stadiului la care a ajuns știința"[18].

S-au analizat atunci proiectele depuse de Ion Bianu, Gr. Antipa, Sextil Pușcariu și Emil Racoviță. Autorii proiectelor au avut în vedere în primul rînd rolul Academiei ca instituție de cultură, menită să asigure dezvoltarea, dar și unitatea culturii naționale. De aceea, cu toate că cereau lărgirea secției științifice și înmulțirea membrilor ei, toate proiectele erau împotriva înmulțirii secțiilor științifice pentru a nu periclita unitatea Academiei și, prin urmare, unitatea culturii naționale.

Tentativa de reorganizare rămînînd fără rezultat, Gr. Antipa a înaintat, în 1934, un nou *Memoriu privitor la reorganizarea Academiei Române*. Deși nu cerea o schimbare radicală a structurii Academiei, el îi fixa obiective mult mai largi. Pentru a face față noilor probleme care stau în fața națiunii — spunea savantul român —, Academia nu se mai poate mulțumi cu rolul de a încuraja producția științifică creată spontan, ci trebuie să dea direcție acestei producții, să o organizeze, să o coordoneze și s-o îndrumeze după un anumit plan, care să aibă în vedere „scopuri determinate de nevoile actuale și de interesele mari și permanente ale țării"[19]. Trebuie, de asemenea, să reexamineze ordinea

---

[16] P. P. Negulescu, *Reforma învățămîntului*, ediția a II-a, Edit. Casei școalelor, 1927 p. CLXXIX.

[17] P. P. Negulescu, *op. cit.*, p. CLXXXIII.

[18] „Analele Academiei Române" t. XLIX — Ședințele din 1928—1929, p. 156.

[19] „Analele Academiei Române", t. LIV — Ședințele din 1933—1934, p. 59.

de importanţă a obiectivelor urmărite, astfel ca ştiinţele pozitive să treacă pe primul plan. Marele savant fixa Academiei Române ţeluri importante, pe care însă, în condiţiile şi cu posibilităţile de atunci (fără nici un institut de cercetare), nu le putea realiza. El cerea Academiei „organizarea desfăşurării unei activităţi ştiinţifice în toate domeniile ei pure şi de aplicaţie pentru ca, pe baza unei perfecte cunoaşteri a naturii ţării, a posibilităţilor ei de viaţă şi de dezvoltare, a problemelor pe care le pune ea muncii şi inteligenţei acestui popor, să-i poată asigura, prin ştiinţă, cu aplicările ei, şi prin tehnică, maximul de prosperitate în viitor şi putinţa desfăşurării unei civilizaţiuni originale pe teritoriul său" [20].

O desfăşurare a cercetărilor pe un front atît de larg şi cu obiective atît de adînc împlîntate în viaţa economică a ţării n-ar fi putut realiza decît un organism naţional însărcinat special cu îndrumarea şi coordonarea cercetărilor, precum şi cu valorificarea lor economică. Crearea unui asemenea organism a fost propusă, în acelaşi an (1934), în cadrul celui de-al IX-lea Congres al Asociaţiei române pentru înaintarea ştiinţei, la care au participat toate instituţiile şi ministerele care aveau legătură cu cercetarea ştiinţifică. În cuvîntarea sa, geologul academician L. Mrazec, preşedintele comitetului de organizare a congresului, dînd glas propunerilor venite din rîndurile oamenilor de ştiinţă, a formulat dezideratul „de a se înfiinţa un *Consiliu Naţional Superior de Cercetări*, organ ocrotitor al muncii ştiinţifice, organ îndrumător şi organ consultativ al statului în tot acest vast cîmp de cercetări, introducînd continuitate şi stabilitate pentru linii mari de orientare în dezvoltarea economică a ţării" [21]. Constatînd că un asemenea organism a mai fost conceput încă din 1928, dar n-a luat fiinţă din lipsă de mijloace, savantul român căuta să intereseze ministerele şi mai ales marile întreprinderi industriale ale ţării spre a crea o bază materială cercetării ştiinţifice.

Văzînd că Academia nu vrea să se reorganizeze pentru a prelua conducerea cercetărilor ştiinţifice din întreaga ţară, că întreprinderile industriale şi ministerele nu sprijină crearea „Consiliului Naţional de Cercetări", oamenii de ştiinţă din întreaga ţară, mai ales cei din universităţi, au înfiinţat în 1935 Academia de Ştiinţe din România. Deşi se dorea a fi un „organ de consultare pentru autorităţi", Academia de Ştiinţe n-a fost sprijinită de stat, ci doar tolerată [22]. Contînd doar pe sprijinul corpului didactic din universităţi şi politehnici, Academia de Ştiinţe urmărea scopuri mai modeste: „A ţine strîns contactul cu cercetătorii răspîndiţi prin institute şi laboratoare, a coordona activitatea lor, a o ajuta, a o îndruma, a o pune în valoare" [23]. Care era misiunea acestui organism în condiţiile existenţei Academiei Române? După cum s-a putut vedea, Academia Română n-a voit să preia sarcina organizării şi conducerii cercetării ştiinţifice pe întreaga ţară, perseverînd în tendinţa de a rămîne o instituţie de cultură, în cadrul căreia ştiinţa ocupa

[20] *Ibidem*, p. 59–60.

[21] *Congresul al IX-lea al Asociaţiei române pentru înaintarea ştiinţelor*, Bucureşti, 1934, 29 aprilie – 3 mai, Bucureşti, 1937, p. 26.

[22] Ba chiar i s-a intentat proces de către Academia Română, care-i nega dreptul de existenţă.

[23] Dr. C. Angelescu, *Cuvîntare în Adunarea generală extraordinară a Academiei de Ştiinţe din România*, „Buletin", 1936, nr. 2, p. 6.

a treia parte. Dar progresele învățămîntului superior pe linia cercetării științifice cereau, așa cum a arătat Racoviță, un sprijin și în această direcție, căci Ministerul Învățămîntului se preocupa numai de sprijinirea și îndrumarea activității didactice. Activitatea de cercetare științifică din învățămîntul superior, care reprezenta cea mai mare parte din potențialul științific al țării, era lăsată la voia întîmplării și la disponibilitățile de cercetare ale laboratoarelor didactice. Pentru a se putea dezvolta, cercetarea științifică se cerea luată în considerație, ajutată, îndrumată și chiar condusă de un organism central. Considerăm că Academia Română și-a adus contribuția principală în direcția integrării științei în cultura națională, în timp ce Academia de Științe, care gravita în jurul universităților, s-a străduit să sprijine propășirea cercetării științifice, în vederea integrării ei generale în viața națiunii și mai ales în viața economică a țării.

Integrarea științei în economia națională s-a făcut în primul rînd prin institutele speciale de cercetări, care s-au înmulțit și dezvoltat treptat și în condiții mai bune ca cele de învățămînt. Institutele de cercetări științifice aplicate erau însă insuficiente față de nevoile economiei naționale, iar întreprinderile industriale apelau de multe ori la institutele străine pentru rezolvarea unor probleme tehnice. Această situație nu mai putea dăinui, căci perspectiva războiului ce se apropia ar fi dus fie la imposibilitatea procurării produselor industriale din import, fie la accentuarea dependenței țării față de marile puteri industriale. De aceea, problema creării institutelor naționale de cercetări științifice aplicate se agită din nou, ajungînd să fie dezbătută chiar și de Senat. În primăvara anului 1940, Gr. Antipa a ținut în Senat un discurs despre *Necesitatea institutelor de cercetări științifice pentru satisfacerea nevoilor actuale ale țării*. „Dacă știința teoretică este universală — spunea savantul român — știința aplicată este națională, deoarece ea are a rezolvi problemele specifice ale țării, cu solul, subsolul, clima și populația ei, toate diferite de cele ale altor țări"[24]. „Înființarea institutelor de știință aplicată este de cea mai urgentă actualitate — arăta savantul român —, căci numai prin ele putem pune o bază solidă dezvoltării puterii noastre materiale și a energiei vitale a națiunii"[25].

Începînd din 1938 și pînă în 1943 s-au făcut numeroase propuneri și chiar încercări de înființare a unui mare institut național de cercetări aplicate. Există, de asemenea, o întreagă literatură privitoare la organizarea studiilor și cercetărilor științifice pe scară națională. Remarcăm că majoritatea încercărilor lor erau inițiate de Academia de Științe.

Toate frămîntările legate de reorganizarea Academiei, de înființarea Consiliului și a Institutului național de cercetări științifice, precum și activitatea Academiei de Științe reprezintă efortul spre „naționalizarea" științei din țara noastră, spre punerea ei în slujba societății. Condițiile orînduirii capitaliste n-au permis însă ca ele să-și dea roadele așteptate.

★

În perioada de după eliberarea țării, știința românească a făcut cei mai mari pași din istoria sa în direcția integrării în viața poporului

[24] Gr. Antipa, *Necesitatea institutelor de cercetări științifice*, în „Monitorul oficial", București, 1940, p. 5.

[25] *Ibidem*, p. 7.

român. Două condiţii principale au determinat acest proces, care continuă şi astăzi : a) noua etapă a revoluţiei tehnice-ştiinţifice mondiale, care a apropiat mai mult ca oricînd ştiinţa de producţie, determinînd accelerarea progresului economic şi obţinerea unor realizări fără precedent ; b) angajarea poporului român pe calea construirii socialismului, orînduire care organizează, mobilizează şi conduce toate forţele naţiunii capabile să contribuie la progresul social pe baza unui plan ştiinţific elaborat. Procesul de integrare a ştiinţei în viaţa naţiunii nu s-a realizat însă în forma specific socialistă imediat după eliberare, ci s-a desfăşurat pe etape, urmînd dezvoltarea generală a societăţii româneşti.

În prima etapă (1944—1948), oamenii de ştiinţă au depus eforturi pentru a dezvolta cercetarea ştiinţifică şi pentru a o pune în slujba reconstrucţiei economice a ţării.

Un prim pas în această direcţie l-a constituit crearea, în 1945, a Consiliului Naţional de Cercetări Ştiinţifice cu misiunea de a coordona munca ştiinţifică pe scară naţională şi de a sprijini dezvoltarea economică şi socială a ţării. Programul Consiliului era foarte vast, inspirat din proiectele anterioare şi adaptat nevoilor de atunci ale societăţii româneşti. Astfel se prevedeau : cunoaşterea situaţiei şi a vieţii poporului român sub aspect biologic, economic, social etc., cercetarea pămîntului românesc în vederea sporirii producţiei agricole, descoperirea materiilor prime şi surselor de energie etc. În condiţiile de după război nu s-a putut însă realiza o asemenea coordonare a forţelor economice şi ştiinţifice care să permită realizarea unui plan atît de vast. De altfel, Consiliul Naţional de cercetări Ştiinţifice a fost creat din iniţiativa Academiei şi era numai „un organ consultativ" pentru stat, şi nu un organ de stat.

O cotitură hotărîtoare în procesul istoric de integrare naţională a ştiinţei româneşti s-a produs în 1948. Ştiinţa, cu toate ramurile ei, a fost integrată în frontul larg al construirii socialismului, devenind un factor important în crearea bazei tehnice-materiale a societăţii, în perfecţionarea relaţiilor socialiste de producţie şi în săvîrşirea revoluţiei culturale. Academia Română a fost reorganizată radical şi transformată într-o instituţie naţională de cercetare, organizare şi conducere a cercetărilor ştiinţifice din cele trei domenii principale : ştiinţe fundamentale ale naturii, ştiinţe tehnice şi ştiinţe sociale. Pentru a-şi putea îndeplini această funcţie, statul a creat, pe lîngă Academie, institute de cercetări — înzestrate cu laboratoare şi aparatură modernă —, precum şi filiale în principalele centre universitare.

Prin înfiinţarea institutelor de cercetări ale Academiei s-a realizat pentru prima dată la noi vechiul deziderat — formulat de Racoviţă — al emancipării cercetării ştiinţifice, pînă atunci dependentă de activitatea didactică. Pentru prima dată în istoria ştiinţei româneşti, cercetarea şi organizarea au fost unite într-un singur organ, fapt hotărîtor pentru dezvoltarea nestingherită a ştiinţei[26]. Tot acum s-a produs o integrare esenţială a ştiinţei în activitatea organizată a naţiunii : cercetarea ştiinţifică se desfăşoară planificat — ca şi celelalte domenii de

[26] Reamintim că toate organismele de coordonare şi dirijare pe scară naţională a ştiinţei concepute în trecut (inclusiv Consiliul Naţional de Cercetări, înfiinţat în 1945) nu dispuneau de institute de cercetări, ci îşi propuneau să coordoneze activitatea institutelor aparţinînd învăţămîntului superior şi departamentelor.

activitate —, după un plan integrat în procesul general de construire a societății socialiste.

Pentru sprijinirea nemijlocită a industriei, agriculturii, transporturilor etc. s-au creat institute speciale de cercetări, puse sub conducerea diferitelor departamente, precum și laboratoare speciale pe lîngă marile întreprinderi. Cercetare științifică au desfășurat, de asemenea, și unele institute de învățămînt superior. În toate domeniile științei — științe fundamentale, științe tehnice și științe sociale —, cercetarea științifică s-a dezvoltat treptat, luînd proporții fără precedent și obținînd realizări remarcabile.

Dar măsurile de organizare a muncii științifice au devenit între timp insuficiente, nemaifiind în stare să răspundă nevoilor societății românești intrate în faza desăvîrșirii construirii socialismului. De aceea, Congresul al IX-lea al P.C.R. a arătat că „*sînt necesare îmbunătățirea sistemului de organizare a activității științifice, concentrarea cadrelor și a mijloacelor materiale spre obiectivele cu cea mai mare eficiență. Pe lîngă Consiliul de miniștri va lua ființă Consiliul Național al Cercetării Științifice, care va avea sarcina să elaboreze direcțiile de orientare și programul unitar de cercetare științifică și de pregătire a cadrelor, să asigure coordonarea activității în acest domeniu*”[27]. Pentru a traduce în viață rezoluția Congresului al IX-lea al P.C.R. cu privire la cercetarea științifică, s-au luat o serie de măsuri menite să ridice pe o nouă treaptă procesul de integrare națională a științei românești: s-a îmbunătățit planificarea cercetărilor științifice atît în interiorul științei, cît și în raporturile ei cu economia națională, iar planul de cercetări științifice a devenit parte integrantă a planului de stat. Pentru organizarea, coordonarea și conducerea activității de cercetare științifică spre atingerea scopurilor urmărite și în general pentru a organiza contribuția științei la progresul orînduirii socialiste, s-a înființat *Consiliul Național al Cercetării Științifice*. Acest înalt organ urmărește în esență dezvoltarea științei în România și valorificarea ei națională.

Urmărind dezvoltarea istorică a științei românești, am putut constata existența concretă a fenomenului de integrare a științei din fiecare țară atît în istoria națională, cît și în știința universală. Particularitățile științei românești sînt legate de structura ei specifică, determinată de condițiile istorice din diferite etape, precum și de contribuția ei la progresul economic, social și cultural al țării. De aici rezultă cerința metodologică pentru cercetătorii istoriei științei românești de a nu se limita la înregistrarea rezultatelor de valoare universală a științei în țara noastră, ci de a cerceta geneza și dezvoltarea specifică a științei românești, progresele ei în domeniul cunoașterii lumii, precum și contribuția sa la lupta poporului român pentru eliberarea națională și socială și pentru construirea civilizației pe aceste meleaguri[28].

---

[27] *Rezoluția Congresului al IX-lea al Partidului Comunist Român*, în *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 832.

[28] În legătură cu aceste aspecte metodologice, a se vedea articolul din numărul precedent, precum și articolul *Istoria științei și istoria filozofiei* de S. Ghiță, în „Revista Învățămîntului Superior”, 1968, nr. 2.

RADIOTELEVIZIUNEA ȘI ARTA

DE

PAVEL CÎMPEANU

O „Poetică" a vremurilor noastre n-ar trebui să ocolească radioul și televizorul. Faptul că la noi în țară esteticienii studiază aspecte ale mașinilor-unelte sau ale vestimentației este îmbucurător. Impactul estetic al radioului și televiziunii asupra vieții noastre spirituale nu ar merita o atenție mai mică. Radioteleviziunea acționează atît în sfera esteticului artistic, cît și în a celui extraartistic; influența sa modelează într-un mod specific fizionomia noastră spirituală. Este vorba de o acțiune originală prin manieră și prin multe dintre particularitățile sale — deci care constituie un obiect de studiu cu atît mai fecund.

Ceea ce conferea odinioară unui public artistic puterea de a elabora standardele valabile de gust era în primul rînd nivelul lui de instruire (generală și specială). Prin radioteleviziune, creația artistică se află în fața unei situații noi: datorită acestei tehnici, nu publicul vine spre artă, ci arta spre public. Factorul dinamic se schimbă: el nu mai este instruirea personală a receptorului care s-a apropiat de arta respectivă spre a-și satisface o necesitate spirituală, ci tehnica impersonală a recepționării, care duce arta spre radioascultători și telespectatori. Acest public dispune de posibilitatea, dar — parțial — nu și de necesitatea spirituală de a recepta anumite comunicări artistice. Odinioară, necesitatea spirituală genera noi tehnici, menite să o satisfacă; astăzi noile tehnici trebuie să genereze în multe cazuri necesitatea care — abia ea — va permite valorificarea lor deplină. Întotdeauna instruirea și necesitatea au fost anterioare receptării; acum receptarea e nu arareori anterioară instruirii și necesității. Din moment final al procesului, receptarea se transformă în moment inițial, din scop în mijloc; ea trebuie să devină cauza unor elemente al căror efect se deprinsese odinioară să fie. Acesta este unul dintre rezultatele importante ale interferenței dintre progresul tehnic-științific și viața artistică, interferență pe care, cu o expresie lapidară, Paul F. Lazarsfeld, unul dintre întemeietorii sociologiei comunicaționale, a numit-o „electrificarea artelor". Din punct de vedere estetic, pentru o masă destul de largă, necesitatea spirituală nu mai este creatorul posibilității tehnice, ci produsul ei. Cultura omenirii nu a parcurs încă o experiență de felul acesta. Ezitările, dificultățile, erorile sînt astfel explicabile.

Rev. filoz., 15, 8, p. 895–906, București, 1968

Există o artă a radioului și a televiziunii? Sau poate întrebarea e prematură, în locul ei s-ar putea porni de la o alta mai simplă: există artă la radio și televiziune?

Afirmația că arta constituie o prezență de anvergură în acea formă regulată și sistematică de comunicare pe care ne-am deprins să o numim program e lesne verificabilă și deci demonstrabilă. De exemplu, un ascultător de radio din țara noastră, avînd domiciliul într-o zonă unde poate audia principalele două posturi centrale, are în mod teoretic la dispoziție prin receptorul său în decurs de o săptămînă:

— muzică simfonică echivalentă cu aproximativ 8 concerte obișnuite;
— circa 3 spectacole de operă;
— circa 3 spectacole de operetă;
— circa 5 spectacole de teatru;
— 1 recital de poezie;
— 1 recital de lecturi de proză;
— 1 spectacol de estradă,

adică în total 21 de spectacole și concerte de diferite genuri, la care se adaugă o cantitate enormă de muzică populară și ușoară.

Televiziunea, la rîndul său, oferă în medie într-o săptămînă:
— 2 filme artistice;
— 2 filme seriale;
— 1 concert simfonic;
— 1 sau 2 seri de teatru;
— 1 seară de balet;
— 1 sau 2 spectacole de estradă (adică aproximativ 10 concerte sau spectacole de diferite genuri într-o săptămînă [1]).

Se confirmă astfel pe deplin observația că radioteleviziunea reprezintă cea mai mare și mai productivă instituție de spectacole din societatea contemporană.

Predilecția pentru cultura artistică și literară, oarecum în dauna culturii științifice, vizibilă în programele acestei instituții, constituie într-o anumită măsură efectul unor condiții obiective ale transmiterii și mai ales ale receptării unor mesaje prin tehnicile respective. Acest tip de comunicare oferă, în majoritatea cazurilor, toate premisele trebuincioase creării, interpretării, transmiterii și receptării unor imagini artistice complexe și deci unor opere de artă. Practica cea mai răspîndită ne scutește de prea multă stăruință asupra acestei aserțiuni: un concert simfonic difuzat prin radio, un spectacol de teatru transmis din studioul televiziunii etc. pot constitui momente de veritabilă delectare artistică, neatenuată sau necomplicată cu vreun fel de convenții suplimentare deosebit de supărătoare.

În stadiul actual de cunoaștere și verificare a posibilităților radioului și televiziunii ca instrumente de cultură, aptitudinea lor de a transmite imagini artistice pare a fi sensibil superioară aptitudinii lor de a transmite concepte științifice. Abstracție făcînd de emisiunile cu caracter deliberat

[1] Aceste date sînt anterioare intrării în funcțiune a celui de-al doilea canal.

didactic, răspîndirea cunoștințelor științifice prin radio și televiziune se lovește în principal de două obstacole :

— asimilarea mesajului științific presupune repetare ;

— asimilarea mesajului științific presupune, în procesul propriu-zis al receptării, întreruperi destinate reflecției.

Atît premisele repetării, cît și cele ale reflecției nu se pot realiza în cazul receptării de mesaje prin radio sau televiziune. Cauza : desfășurarea ireversibilă în timp a acestui tip de mesaj.

Pentru a sublinia modul în care această tehnică de comunicare (radioteleviziunea) se articulează cu acest mod de cunoaștere și autocunoaștere (arta), mi se pare foarte necesară evocarea cîtorva momente caracteristice [2]. Prezența artei în comunicarea prin radio și televizor e marcată, printre altele, de :

— tehnica specifică de comunicare ;

— condițiile specifice de receptare ;

— modul propriu de combinare a elementului de timp și a elementului de masă ;

— lipsa unor tradiții consolidate.

Desigur, acești factori pot fi completați cu mulți alții, a căror importanță e incontestabilă. În cele din urmă, ceea ce pare într-adevăr decisiv este poate faptul că, asemenea cinematografiei, arta la radio și televiziune e determinată în toate aspectele ei de tehnica specifică a comunicării. Din tehnică decurg celelalte condiții — evocate sau evocabile — pe care le putem socoti cu îndreptățire ca exterioare, dar a căror acțiune sau ale căror urmări își pun pecetea asupra celor mai diferite aspecte ale raportului dintre artă și radioteleviziune.

Referirea la tehnica specifică de comunicare nu înseamnă în nici un caz o abordare a chestiunii dintr-un punct de vedere ingineresc. Această tehnică interesează aci în măsura în care particularitățile ei au o înrîurire asupra problemei abordate. Or, din punctul de vedere al acestei probleme, tehnica comunicării prin radio și televiziune contează prin țelul pe care și-l fixează și pe care îl atinge : un emițător dat poate transmite necontenit mesaje receptabile pe o suprafață dată de către un număr nedeterminat de receptori. Aceste mesaje sînt exprimate prin sisteme larg accesibile de simboluri, în stare să-și asimileze orice fel de imagine acustică sau optică ce poate fi detectată de simțurile umane respective. S-ar mai putea adăuga că receptarea e posibilă în mod teoretic în orice loc al suprafeței date și că mijlocul tehnic de recepție dispune de o mare durabilitate, el nesolicitînd ameliorări sau intervenții importante la fiecare act de receptare.

Nu este greu de observat că toate aceste elemente gravitează de fapt în jurul a doi factori fizici : timp și masă. Pentru a schița mai limpede interacțiunea lor, ar putea fi utilă, eventual, amintirea cîtorva coordonate prin care fiecare dintre ei se plantează în acest tip de comunicare.

---

[2] S-ar putea obiecta că și arta reprezintă de fapt o modalitate de comunicare. Așa și este — numai că arta e comunicarea unor cunoștințe dobîndite prin propriile ei mijloace.

Cîteva coordonate ale factorului timp :

— timpul de emisiune coincide cu timpul de recepție ;

— această coincidență are loc ca moment, dar nu ca durată ; capacitatea tehnică a emițătorului de a transmite neîntrerupt 24 de ore pe zi se lovește de incapacitatea fizică, socială și psihologică a receptorului de a recepționa neîntrerupt. De aceea emisiunea ( ) e continuă, iar recepția (B) e discontinuă, de unde TA > TB (în care T = timp) ;

— coincidența temporală dintre momentul emisiunii și momentul recepției duce la rezultatul că recepția nu poate avea loc decît în cadrul duratei de emisiune ;

— mesajul e simultan accesibil pentru toți receptorii aflați în cîmpul emițătorului dat.

Cîteva coordonate ale factorului masă :

— masa mesajelor transmise de emițător e atît de mare, încît poate umple întreaga durată a unei zile ;

— masa celor care pot recepta unul sau mai multe mesaje e nedeterminabilă ;

— cantitatea mesajelor receptate crește pe măsură ce scad dificultățile de recepție (deplasări, adaptări tehnice, cheltuieli etc.).

Toate aceste considerații par cît se poate de străine unei dezbateri estetice propriu-zise. În realitate, din aceste coordonate decurg cel puțin trei observații prin care condițiile extrinsece artei la radio sau televiziune își dezvăluie aptitudinea de a deveni intrinsece :

1. capacitatea tehnică de a emite în flux continuu mesaje sonore sau vizuale, sau sonor-vizuale, simultan de la mai multe emițătoare, generează — din punctul de vedere al emițătorului — o imensă trebuință de bunuri cultural-artistice adaptate acestor moduri de comunicare ;

2. aceste bunuri cultural-artistice trebuie să dispună de plasticitatea necesară pentru a-și putea afirma valoarea estetică sub forma unor imagini acustice, sau optice, sau optico-acustice ;

3. posibilitatea tehnică de a recepționa aceste mesaje în orice moment și în orice loc al cîmpului de emisiune, fără vreun efort special, a dus la situația că nu e necesar un spațiu de recepție specializat. Așa fiind, în mod curent spațiul de recepție e chiar locuința — locul spectacolului public e luat astfel de spectacolul privat, care, spre deosebire de evul mediu, nu mai are însă nimic aristocratic. Dimpotrivă, în aceste condiții numărul receptorilor a luat proporțiile unei mase care tinde să se confunde cu întreaga populație. Mesajele cultural-artistice trebuie prin urmare în așa fel structurate, încît să poată provoca interesul cel puțin al unei părți considerabile din această masă.

Totodată, comoditatea și economicitatea condițiilor de recepție au generat tendința spontană a dilatării timpului de audiție sau de vizionare spre niveluri ce depășesc limita unui contact util — și în dauna altor forme de receptare a culturii.

Produsul cel mai important al acestor corelații timp-masă e reprezentat prin revoluționarea condițiilor de receptare a comunicărilor artistice. De la acest aspect pornește în primul rînd și estetica informațională, după care o artă este un sistem specific de simboluri prin care se comunică o emoție estetică.

Arta este un fenomen mai amplu decît acțiunea comunicării, dar comunicarea reprezintă totuși una dintre particularitățile ei esențiale. Socotind arta și ca o modalitate de comunicare, este de dorit să se rețină consecințele principale ale cuplării ei cu sistemul de comunicare prin radio și televiziune.

Scopul oricărei comunicări este de a fi receptată și, eventual, asimilată. Orice mesaj se împlinește deci prin actul receptării, deși, în ultimă instanță, acesta este generat și condiționat de actul emiterii. În unele situații, receptarea mesajului emis e inevitabilă. În alte situații, ea depinde de opțiunea receptorului potențial. Acesta e cazul mesajului artistic radiodifuzat sau televizat față de care receptorul potențial are de ales între mai multe variante de reacțiuni posibile :

— a primi mesajul respectiv (în cazul acesta trebuie să facem distincția între receptarea activă și receptarea pasivă) ;

— a alege între el și alte mesaje de alte tipuri ;

— a alege între el și alte mesaje de același tip.

Pe măsură ce cresc posibilitățile practice de opțiune ale receptorului potențial, scade independența emițătorului față de acesta. Cu alte cuvinte, emițătorul trebuie să-și cucerească receptorul pentru mesajul pe care-l transmite. Spre a-l cuceri, el trebuie să-l satisfacă, și anume într-o măsură mai mare decît o pot face, în momentul respectiv, alte mesaje cu care prin simultaneitate sau gen se află într-o stare obiectivă de competitivitate. Dar pentru a-l satisface, el trebuie să-i cunoască și să-i respecte cerințele specifice.

Acest receptor nu este însă un individ, ci o mulțime sau, mai exact, o masă. După Maletzke, mulțimea are o accepție matematică și se definește prin caracterul său predominant entropic, pe cînd masa e prima treaptă a tendinței spre o anumită organizare a unităților care o compun. Forța care omogenizează o mulțime pentru a-i conferi atribute de masă se poate caracteriza prin elemente accidentale sau esențiale. În cazul masei care recepționează un mesaj radiodifuzat sau televizat, elementele esențiale ar fi întotdeauna, după același autor, în număr de trei :

1. mai mulți indivizi se îndreaptă simultan spre un obiect comun : mesajul ;

2. acest mesaj le parvine nu printr-o comunicare interpersonală, ci prin așa-numitul mediu de masă [3], și anume prin intermediul undelor electromagnetice ;

3. acești indivizi sînt separați în spațiu sau adunați în grupuri relativ mici, concentrate spațial [4].

Prin aceste trei elemente esențiale, caracteristice, se formează masa, constituită de fapt în ceea ce numim publicul radioteleviziunii.

Pentru a avea eficiență (respectiv pentru a fi recepționat și asimilat), mesajul cultural-artistic, ca oricare alt mesaj (sau poate chiar mai mult decît oricare altul), trebuie să suscite atenția publicului. El trebuie să izbutească acest lucru în împrejurările în care publicul, prin condițiile

[3] Denumit în literatura străină de specialitate mass-media.

[4] Gerhard Maletzke, *Psychologie der Massenkommunikation*, Verlag Hans Bredow, 1963, p. 28.

concrete ale funcționării sale ca atare, întrunește cîteva particularități :

— indivizii care-l alcătuiesc par a fi izolați unii de alții. Între ei nu se stabilesc nici un fel de legături directe. Ei sînt legați exclusiv prin mesajul comun și prin comunitatea de timp în care-l receptează. De aceea ei își rămîn anonimi unii altora ;

— prin proporțiile lui și prin lipsa unor criterii de selectare a indivizilor care-l alcătuiesc, acest public e eterogen din punct de vedere social, cultural și al gustului artistic. Indivizii care-l formează au condiții variabile, atitudini, opinii, standarde, norme, criterii, interese, moduri de viață, preocupări diferite, prin urmare și modalități diferite de receptare a mesajului unic ;

— publicul dispersat nu e organizat sau structurat, nu are tradiții ca atare, organisme, instituții sau roluri specializate, reguli de comportare ;

— comunicarea artistică trebuie să-și atragă publicul în momentul și în locul, de obicei, cel mai puțin favorabile actului de receptare artistică. Condiția spațială cea mai răspîndită e locuința personală, condiția temporală : timpul destinat destinderii. Ambele aceste coordonate predispun la lipsă de concentrare. Ele reprezintă deci bariere fizice și psihologice, pe care comunicarea artistică trebuie să le depășească pentru a fi cu adevărat recepționată și asimilată.

Tocmai aceste condiții favorizează înclinația publicului de radio și televiziune spre divertismente de diferite genuri, înclinație reflectată și în programele de emisiune.

Orice creator de artă se exprimă pe sine și totodată epoca sa, dar în același timp el se adresează, în mod deliberat sau nu, unui anumit public. Niciodată încă, pînă azi, creația artistică (muzicală sau spectaculară) nu s-a adresat unui public de proporțiile și diversitatea celui al radioteleviziunii. De aci și o serie de profeții sumbre privitoare la viitorul artei sau considerații extrem de pesimiste despre incapacitatea radioteleviziunii și a mijloacelor comunicării de masă în general de a promova arta.

După specialistul american Ernest van Den Haag, arta nu are ca obiect „evidențierea a ceea ce este de acum evident", domeniul ei începe exact dincolo de această cotă și exact aci se opresc mijloacele comunicării de masă. „Chiar însușirile fundamentale, natura mijloacelor comunicării de masă — scrie el — exclud arta și fac necesare surogatele" [5]. Iar Gilbert Seldes, rectorul Facultății de comunicații a Universității din Pennsylvania, autorul unei cunoscute cărți *The Public Arts*, consideră că „prin definiție nici o artă comunicațională nu poate fi cu totul particulară" [6].

Înclinația spre pesimism este proprie îndeosebi cercetătorilor americani, și acesta nu e un fenomen întîmplător. Spre deosebire de Anglia, Franța, Italia (ca să nu mai vorbim de țările socialiste), caracterul privat al posturilor de radio și televiziune din S.U.A. a generat destul de des o capitulare fără condiții a creatorilor de programe față de interesele comerciale, adică de gusturile cele mai rudimentare ale publicului celui mai înapoiat.

---

[5] E. van Den Haag : „Nu avem măsura fericirii și a disperării", în *Mass Culture — The popular arts in America*, edited by Bernard Rosenberg and David Manning White — The Free Press, Glencoe, Illinois, 1957, p. 517.

[6] *Ibidem*, p. 557.

Există, fără îndoială, pretutindeni, o predilecție pronunțată a unei mari părți din public spre programe facile, înviorătoare, amuzante, a căror recepționare nu implică prea multă concentrare sau efort. Aceste predilecții sînt în general suficient de clar și de durabil exprimate pentru ca ele să fie apreciate ca o caracteristică importantă a gustului manifestat de publicul radioteleviziunii. Unii cercetători sînt înclinați să tragă de aci concluzii dezolante — adesea pornind nu de la succesul unor emisiuni facile, cît mai ales de la ecoul modest ale unor emisiuni de înaltă valoare artistică.

Dar emisiunile de înaltă valoare artistică — muzicale sau spectaculare — au aproape întotdeauna particularitatea de a solicita și o anumită pregătire prealabilă (informare culturală generală, sau chiar artistică de specialitate), și un grad relativ înalt de concentrare.

Una dintre virtuțile cu adevărat miraculoase ale radioteleviziunii e capacitatea ei de a stabili un contact între opere și oameni care fără ea nu s-ar fi putut întîlni niciodată. Arta cultă avea odinioară un public specializat, instruit și cultivat, care reprezenta un fragment insignifiant din întreaga populație, dar care poseda și competență, și mijloacele — materiale și spirituale — de a-și impune cerințele estetice și de a promova standardele artistice înalte. Aceste cercuri înguste, rafinate și foarte influente reprezentau pentru creatori și pe cronicarii și pe clienții operei lor.

Radioteleviziunea a aruncat în aer linia fermecată a acestui cerc, trasînd în jurul creației artistice și a cerințelor estetice ale omului contemporan o nouă circumferință — de astă dată de dimensiuni naționale, continentale sau universale. În această nouă arie, vechile standarde s-au amestecat cu cerințele artistice incipiente ale acelei părți a populației care nu a adus cu sine, în fața televizorului sau a aparatului de radio, o bogată experiență estetică anterioară. În mod inevitabil, cel puțin parțial și într-o perioadă de început, publicul artistic, cîștigînd ca întindere, pierde ca profunzime. Dintr-o confrerie de inițiați, protagoniștii vieții artistice devin o parte dinamică și organic integrată în noul mare cerc. Din punctul de vedere al intereselor acestui public considerat în globalitatea lui, standardele artistice (respectiv nivelul lor mediu) rămîn deocamdată relativ scăzute, dar în același timp gustul artistic mediu al întregii populații tinde să crească (mai ales prin includerea unor noi contingente de receptori ai comunicărilor artistice).

Radioteleviziunea e implicată în viața estetică a maselor într-un mod cît se poate de direct. Ea are deci obligația și posibilitatea de a-și verifica, prin sondaje, teste, anchete sistematice, propria-i acțiune estetică. În felul acesta, conceptul de gust artistic ar putea fi transformat dintr-o abstracție oarecum vagă într-un obiect de cercetare metodică, cum ar fi, ca să luăm un singur exemplu, urmărirea pe o perioadă lungă (5—10 ani) a aceluiași grup de subiecți expuși prin radio și televiziune contactului cu — să spunem — muzica simfonică. O cercetare estetică experimentală ar putea îmbogăți sensibil aparatul științific cu care operează sociologia artei, oferind, totodată, o fundamentare științifică mai temeinică acelor foruri și instituții cărora le revine un rol în procesul de educare estetică a maselor. Evoluția gustului artistic ar putea să devină într-o măsură tot mai mare un obiect de cercetare științifică concretă.

O astfel de tentativă e descrisă de Paul F. Lazarsfeld şi Robert K. Merton în lucrarea lor comună *Mass Communication, popular taste and organized social action*. E drept că ei înşişi numesc aceste încercări „experienţe sporadice şi neconcludente pentru ridicarea standardelor de gust" (dar cu toate acestea le citează şi comentează). Iată şi experienţa : programul unei staţii de radio care prevede o aşa-numită emisiune de *soap-opera* (teatru liric facil) este schimbat pe neaşteptate. În locul emisiunii scontate, ascultătorilor li se oferă un program de muzică simfonică. Reacţia, cercetată pe teren : marea majoritate refuză această schimbare şi-şi caută alt post sau renunţă la audiţie. Concluzia autorilor citaţi : programele radiofonice de muzică simfonică pot conserva interesul faţă de acest gen, dar nu-l pot crea. În rarele cazuri cînd unii oameni se familiarizează cu această muzică prin radio, ei nu pot depăşi stadiul compoziţiilor melodice : Ceaikovski, Dvorjak etc.

Ceea ce se poate accepta fără ezitare din acest experiment este constatarea fenomenului de rezistenţă a unei mari părţi din public faţă de anumite genuri artistice, printre care muzica simfonică. Această rezistenţă se explică prin însuşi specificul genului : esenţă emoţională, limbaj autonom, caracter procesual al imaginii, materia invizibilă cu care operează etc. Problema este : se poate face ceva pentru a facilita şi accelera accesul publicului larg la toate genurile artei (inclusiv deci la muzica simfonică)? dacă da, pe ce anume metode trebuie contat cu prioritate? care poate fi în acest sens contribuţia proprie şi cea mai eficientă a radioului şi a televiziunii?

Desigur, în domeniul gustului public deţinem, deocamdată, o cunoaştere mai adîncă a deficienţelor existente decît a căilor de a le înlătura.

Gustul artistic reprezintă o categorie caracterizată în acelaşi timp prin plasticitate şi printr-o dinamică lentă. El este transformabil, dar transformările durabile se pot obţine în genere numai în cursul unor perioade de timp relativ îndelungate. De aceea, experienţa citată de Lazarsfeld şi Merton nici nu putea duce la alt rezultat decît cel amintit. Aci operaţiile spectaculoase nu numai că sînt ineficace, dar pot chiar provoca efecte contrare celor urmărite.

Contribuţia radioului la evoluţia gustului public, în domeniul adoptat ca exemplu al muzicii simfonice se bazează în primul rînd pe un anumit raport de concordanţă între specificul muzicii şi specificul acestei tehnici.

În afara acestei concordanţe de ordin factorial, radioul are propriile sale mijloace de influenţare. El se insinuează în intimitatea ascultătorului neinteresat şi transformă muzica simfonică, cel puţin parţial, într-un decor sonor al existenţei lui. El îi atrage atenţia asupra acestui decor a cărui existenţă a fost înregistrată pînă acum doar în mod pasiv, adresîndu-i-se şi prin sisteme de simboluri care-i sînt bine cunoscute.

Apropierea de muzică se înfăptuieşte şi prin medierea unei arte familiare — acesta e obiectivul unor cicluri transmise regulat de radio-Bucureşti, care ar merita un studiu special, ca : Muzica şi pictura; Muzica şi literatura; Muzica şi teatrul etc. Printre sistemele intermediare de simboluri, locul principal îl ocupă informaţia verbală. Ea se rea-

lizează în emisiuni ciclice, lesne accesibile ca limbaj, deși dificile ca tematică, prin care curiozitatea ascultătorului e solicitată din cele mai diferite laturi. Astfel de cicluri transmise de posturile noastre centrale sînt: „Să înțelegem muzica" — un fel de lexicon muzical, fără detalii tehnice, care explică noțiuni de bază ale muzicii alternînd expunerea cu exemple din toate genurile; „O istorie a muzicii în capodopere" — ciclu care îndreaptă atenția auditorilor spre momentele cruciale ale istoriei muzicii universale, intercalînd audiția propriu-zisă cu date istorice și biografice; „Actualitatea muzicală", rubrică de informație cu profil apropiat de al unei reviste ș. a.[7].

Posibilitatea unică de a aduce muzica la domiciliul individului nefamiliarizat cu ea, de a o preface în decor sonor pasiv al existenței lui cotidiene se combină cu posibilitatea unică de a folosi cuvîntul pentru a atrage atenția asupra acestui decor și pentru a face primul pas de la receptarea pasivă spre cea activă. Trecerea de la audiția pasivă la cea activă e pasul cel mai dificil, căci ea înseamnă de fapt smulgerea din puterea inerției, începutul unei percepții conștiente și deci fecunde. Nu trebuie uitat nici o clipă că această mutație se consumă în condiții obiective extrem de nefavorabile. Obținerea unui grad înalt de concentrare a atenției auditive presupune aproape întotdeauna eforturi care se complică enorm cînd e vorba de muzică. Nu sîntem la fel de disponibili pentru săvîrșirea acestor eforturi cînd ședem în fotoliul sălii de concerte sau în propriul nostru fotoliu, în fața aparatului de radio sau televizor. Adeseori în condițiile de audiție prin radio sau televizor chiar și unii amatori de concerte cedează diferitelor presiuni — cu atît mai anevoioasă e deci obținerea concentrării necesare de către neinițiați.

Capacității sale specifice de a-și comenta propriile-i producții artistice, radioul — și într-o oarecare măsură televiziunea — îi adaugă o altă particularitate extrem de importantă pentru procesul dezvoltării gustului muzical: este vorba de posibilitatea repetării pieselor muzicale în numeroase rînduri, la intervale variabile, eventual în interpretări diferite. Spre deosebire de lectură sau spectacol, unde actul de receptare estetică are, de obicei, un caracter de unicat, în cazul muzicii simfonice (într-o măsură mai mare chiar decît al plasticii sau poeziei), actul receptării solicită repetarea. Pentru iubitorul de muzică, întîlnirea repetată cu piesele muzicale preferate marchează o desfătare estetică ascendentă. Efectul emoțional al unei *Fugi* de Bach crește cu numărul audierilor, pe cînd efectul emoțional al unui spectacol de teatru sau al unui film în mod obișnuit scade în raport cu numărul vizionărilor.

Acesta e specificul receptării muzicii — și nu este locul aci să zăbovim asupra cauzelor lui. Importantă e coroborarea acestor două stări de fapt: pe de o parte, muzica (în special cea simfonică), pentru a fi valorificată pe deplin din punct de vedere estetic, presupune o receptare repetată; pe de altă parte, radioul — și într-o oarecare măsură televiziunea — au nu numai posibilitatea tehnică a acestei repetări, dar, date fiind proporțiile programelor lor, sînt chiar obligate să recurgă la ea.

[7] O serie de idei teoretice și de date informative privind educarea muzicală a publicului prin programele radiofonice românești provin din materialul de arhivă elaborat de către Direcția muzicală a Radioteleviziunii române sub titlul *Unele probleme teoretice ale programelor muzicale de radio*, 1966.

Aceste considerații sumare au avut un obiectiv limitat : acela de a folosi exemplul de educare a gustului estetic în ipostaza lui muzicală (care concentrează maximum de dificultăți) și de a schița unele mijloace specifice prin care radioteleviziunea acționează în aceste condiții. Desigur, dificultățile variază prin trăsăturile lor individuale de la un gen de cultură artistică la altul, dar substanța lor e unică. La fel variază și potențialul de acțiune al radioteleviziunii, dar acesta e inepuizabil.

Din punct de vedere teoretic și practic contează în primul rînd faptul că realitatea incontestabilă a unor standarde relativ coborîte ale gustului artistic nu trebuie considerată ca imuabilă ; există mijloace care au o imensă putere de penetrație și de înrîurire a vieții spiritual-estetice a omului. Rolul radioteleviziunii în această privință ar putea fi formulat, eventual, astfel : *să satisfacă cerințele actuale stimulînd totodată apariția și răspîndirea treptată a unor noi cerințe spiritual-estetice, de factură superioară.*

Procesul de diversificare, nuanțare și îmbogățire a gustului public presupune concomitent un acord parțial și un dezacord parțial între mesajul artistic și preferințele inițiale ale receptorului. După o expunere mai îndelungată la asemenea mesaje, aceste preferințe inițiale ar urma în mod firesc să sufere o modificare în sensul arătat mai sus.

Cifrele și informațiile despre programele muzicale ale radioului și televiziunii noastre confirmă faptul că un mare număr de oameni au posibilitatea unei experiențe estetice durabile și repetate a contactului cu muzica. Cercetări desfășurate în alte țări indică și unele efecte stabile ale acestei experiențe asupra gustului artistic (în particular muzical) al multor indivizi.

Revenind la postulatul propus mai înainte pentru elaborarea programelor, putem considera că a satisface cerințele estetice actuale ale publicului înseamnă de fapt :

1. a cunoaște în mod științific aceste cerințe — respectiv a trece la studiul concret al evoluției lor ;

2. a apropia media standardelor artistice cuprinse în programele transmise, de media standardelor de gust.

Această „apropiere" reprezintă unul dintre momentele cele mai delicate în geneza unui program. Ea implică, printre altele, următoarele condiții :

— a nu confunda apropierea cu identificarea ;

— a nu confunda media cu globalitatea.

Într-adevăr, în acest domeniu, media în sine reprezintă o abstracție destul de stearpă. În realitate, ea e produsul unitar imaginar al unei mari diversități reale. O clasificare riguroasă a grupurilor de spectatori după standarde comune de gust artistic nu este posibilă, date fiind complexitatea, labilitatea și natura eminamente contradictorie a fenomenului. Cu toate acestea, imaginea în mare a unei variații posibile de gusturi ar trebui să se reflecte în structura programului. Eterogenitatea de gusturi a receptorilor probabili este condiția obiectivă din care decurge o lege vitală a elaborării programului artistic de radio și televiziune : legea varietății. Cum se spune foarte bine în materialul intern citat ceva mai sus, „este necesar ca *totalitatea* emisiunilor să satisfacă *totalitatea* ascultători-

lor şi nu ca fiecare în parte să se adreseze tuturor...[8]". Eterogenităţii de gusturi a publicului nu i se poate răspunde cu omogenitatea de standarde artistice a programelor.

Tehnica modernă a pus în mîinile societăţii un instrument care dispune de o putere extraordinară : el poate modela viaţa spirituală a contemporanilor noştri cu o perseverenţă şi o eficacitate care impun mari responsabilităţi. Stratificării culturale a publicului i se adaugă stratificarea lui pe vîrste. Radioteleviziunea, ca mijloc al comunicării de masă, a pătruns în viaţa spirituală a generaţiei astăzi adulte într-o etapă în care deprinderile ei psihologice, intelectuale, estetice ajunseseră de acum la un grad de relativă maturitate. Iată însă că astăzi la noi în ţară numărul total al familiilor care dispun de aceste mijloace de recepţie a ajuns să depăşească patru milioane (acum 20 ani acest număr era de 258 000). Este pentru prima oară cînd o nouă generaţie, în majoritatea ei (e vorba de copiii de astăzi), păşeşte în viaţă aflîndu-se de la început sub impactul radioteleviziunii. Numeroase investigaţii confirmă faptul că timpul şi apetitul de receptare sporesc considerabil cu cît ne apropiem de extremităţile piramidei demografice. Nu numai că în mod obişnuit copiii receptează mult mai mult decît părinţii lor [9], dar pe ei această recepţie îi fascinează, iar efectele sînt cu atît mai puternice şi mai durabile cu cît întreaga lor structură spirituală e mai puţin

---

[8] Arhiva radioteleviziunii, Direcţia muzicală, *Unele probleme teoretice ale programelor muzicale de radio*, 1966.

[9] Se poate cita, în sprijinul acestei afirmaţii, cercetarea întreprinsă în 1966, în cadrul Laboratorului de sociologie al Ministerului Învăţămîntului, ale cărei concluzii au fost publicate de către H. Culea sub titlul *Mass-media şi tineretul şcolar*. Operînd pe un eşantion de 750 de elevi bucureşteni din clasele X—XI, anchetatorii au ajuns la următoarele cifre : 68% dintre cei anchetaţi urmăresc programele de televiziune timp de 2—3 ore pe zi, iar 30% urmăresc programele de radio $^1/_2$ oră — 2 ore zilnic. Cunoscutul specialist în comunicarea de masă Wilbur Schramm prezintă într-un studiu al său următoarele rezultate ale unei anchete pe această temă :

Tip emisiune	*Bărbaţi*	*Femei*	*Copii*	*Total*
Teatru 30'	0,89	1,07	0,54	2,50
Teatru 60'	0,84	1,03	0,31	2,18
Varietăţi comice, muzicale	0,80	1,11	0,58	2,49
Comedii	0,63	0,97	1,01	2,61
Aventuri	0,79	0,67	1,14	2,60
Sport	1,15	0,72	0,22	2,09
Westernuri	0,86	0,92	0,80	2,58
Emisiuni pentru copii	0,58	0,70	1,46	2,74

Cifrele indică aşa-numitul *rating* (procentaj de audienţă) pentru emisiuni de televiziune. Ele arată că cele mai ridicate procentaje sînt realizate de emisiunile pentru adulţi care obţin o audienţă maximă formată din copii. Emisiunile pentru copii sînt urmărite de adulţi într-o proporţie care se apropie de jumătatea auditoriului total : 1,28 faţă de 1,46. În cazul emisiunilor „western", copiii îi egalează pe bărbaţi. La emisiunile de aventuri şi la comedii — destinate adulţilor —, copiii ocupă locul întîi (vezi Wilbur Schramm, *The Content of Mass Communications*, în *Mass Communications*, University of Illinois Press-Urbana, 1960, p. 415). Efectul pe care îl are asupra copiilor consumul masiv de mesaje adresate adulţilor cere grabnice şi serioase studii de specialitate. Acest consum ridică totodată o problemă de metodologie în elaborarea programelor : diferenţierea publicului după vîrste fiind efectiv inoperantă în recepţie este utilă diferenţierea strictă după acest criteriu în emisiune ?

Dr. Hilda Hummelweit, reluînd o investigaţie după 5 ani, constată că timpul zilnic mediu afectat de copii receptării de emisiuni televizate a crescut în acest răstimp cu 30—40 min. Vezi studiul *Television Revisted* în „New Society", 1962, nr. 5.

consolidată şi deci mai uşor modelabilă. Să nu uităm că, pe măsură ce ne apropiem de baza piramidei demografice, stratificarea culturală se şterge. A avea în vedere primejdiile pe care le implică aceste împrejurări înseamnă a adopta o atitudine realistă şi constructivă faţă de întreaga problemă în dezbatere.

Desigur, identificarea lucidă a unor riscuri poate deveni ea însăşi un pericol dacă alunecă spre unilateralitate, spre scepticism sau chiar spre fatalism. Vizîndu-i pe cei care acuză televiziunea că răspîndeşte stereotipul, un specialist francez arată că înseşi protestele de acest fel „au luat loc în scara indignărilor stereotipe" [10].

Înrîurirea radioteleviziunii asupra vieţii contemporane se exercită pe o mare diversitate de direcţii şi nivele. Aşa se explică de ce această înrîurire constituie un obiect de studiu pentru specialişti din discipline foarte diferite : sociologi, matematicieni, psihiatri, pedagogi, statisticieni, economişti, psihologi, fiziologi, lingvişti, muzicologi etc., fiecare abordîndu-l dintr-un alt unghi. Pentru estetica vremurilor noastre, radioteleviziunea reprezintă de asemenea un obiect de studiu palpitant, plin de făgăduinţe pe plan teoretic şi extrem de ademenitor din punctul de vedere al eficacităţii practice.

[10] Henri Dieuzeide, *La Télévision et le système éducatif français*, în „Cahiers d'Etudes de la Radiotélévision", nr. 20.

PSIHOSOMATICA ȘI OMUL CONCRET

DE

ILEANA RĂCEANU

a) NECESITATEA UNEI VIZIUNI DE SINTEZĂ

Abordarea omului concret ca totalitate determinată de o multitudine de incidențe nu este numai un deziderat al antropologiei filozofice, ci și al antropologiei ca știință biologico-socială și prin aceasta al medicinii ca atare. Dialectica raporturilor dintre general și particular, dintre cauză și efect impun medicinii contemporane dezvoltarea unei direcții metodologice capabile să depășească concepțiile unilaterale, care reduc omul la latura lui biologică, la stadiul de „ organism bolnav", omițînd din focarul analizei condiționările reciproce atît de complexe dintre stadiul biologic, psihic și cel social. Numai luarea în considerație a relațiilor dialectice dintre aceste nivele poate garanta succesul dezlegării unor „imponderabile" în fața cărora cea mai modernă aparatură de investigare medicală rămîne „mută" [1].

Ultimele decenii ale secolului nostru au marcat, într-adevăr, o dezvoltare remarcabilă a laturii tehnice a medicinii. Pătrunderea cibernetică, a tehnicii laserului și a cercetărilor cu ajutorul izotopilor în operațiile de diagnosticare și tratare face ca datele obținute de specialiști despre un organ sau aparat, despre o funcție sau alta a organismului să fie tot mai precise. Se realizează astfel o riguroasă abordare *analitică* a omului, necesară, dar insuficientă pentru cunoașterea și înțelegerea sa totală, ca personalitate complexă, individuală și irepetabilă. Rezultatul

---

[1] Iată cîteva asemenea „imponderabile" : adeseori, bolnavul se plînge de numeroase tulburări organice (cardiace, digestive, respiratorii), dar analizele de laborator nu evidențiază modificări biologice care să ateste existența unei suferințe organice. Medicul este derutat, își pune întrebări asupra autenticității suferinței pacientului. Și nu este decît unul din frecventele cazuri de nevroze cu manifestări vegetative. Este posibil și invers. Bolnavul al cărui diagnostic organic a fost stabilit pe baza probelor și analizelor de laborator se poate însănătoși în urma unui tratament cu ... vitamine, tranchilizante sau sedative. Acest efect „placeho" figurează ca metodă în ansamblul terapeuticii medicale.

Alteori, medicul însuși poate provoca sau exagera suferința bolnavului. Firește, din neatenție sau neștiință. Vorbindu-i pacientului despre eventualitatea unui neoplasm, poate declanșa o stare reactivă, o exacerbare a simptomatologiei organice a acestuia. Și toate aceste urmări datorită puternicei coloraturi emoționale pe care cuvîntul „cancer" a căpătat-o în zilele noastre.

Rev. filoz., **15**, 8, p. 907–914 București, 1968

este o medicină „pointillistă", care tinde să cunoască totul despre „parte", dar estompează tot mai mult conturul „întregului".

Știința erei atomice este totuși prea lucidă și rutinată spre a nu-și fi dat seama de pericol și spre a nu încerca să-l compenseze printr-o abordare *sintetică* a omului. În acest efort de compensare, în focul căutărilor, medicina secolului al XX-lea începe să refacă drumul său istoric în sens invers și astfel își amintește de Grecia antică, de părintele său Hipocrat.

Dialectica naivă a grecilor antici suplinea lipsa informațiilor specifice prin aprecierea totului, a ansamblului. „Vedem așadar mai întîi imaginea de ansamblu, în care amănuntele trec încă, mai mult sau mai puțin, pe al doilea plan; atenția noastră este îndreptată mai mult asupra mișcării, asupra schimbărilor și legăturilor, decît asupra a ceea ce se mișcă, se schimbă și se leagă. Această reprezentare asupra lumii, primitivă, naivă, dar justă în fond, este proprie filozofiei antice grecești"[2].

Medicina hipocratică nu privea bolnavul ca pe un simplu amestec de oase, carne și sînge. Omul era îngemănarea unor entități contrare — sufletul și corpul — , în care fiecare influențează și primește influența totului. Natura (*physis*) în om, ca și în afara lui, este armonie și echilibru. Boala înseamnă tocmai tulburarea acestei armonii și echilibrări perfecte. De aceea suferința (maladia) nu există doar într-o parte a omului. Ea se infiltrează pretutindeni în om și este în întregime a lui. Astfel antichitatea ne oferă o concepție, deși naivă, totuși, dinamică și unitară asupra bolii.

Părăsirea dialecticii antice, o dată cu Renașterea apare ca o necesitate istorică și pentru medicină, necesitate ce pledează în favoarea unei abordări analitice, unei informații mai exacte privind organele și aparatele corpului omenesc, privind modul lor de funcționare. Simțul practic al omului modern a dat cîștig de cauză eficienței chiar atunci cînd aceasta era redusă sau temporară. Simbolul acestei orientări este văzut în cartezianism, al cărui dualism (corp-suflet) influențează și pare a justifica concepțiile localizaționiste ale secolului XIX (Pasteur, Virchow). Dar în cartezianism, dualismul reprezintă mai mult o exagerare metodologică justificată prin necesități didactice și explicative (demonstrative) *. Este, poate, și o prudență a epocii sale.

Gîndirea metafizică, proprie teoriilor localizaționiste, „surprinzînd însă numai un aspect al procesului de studiu, scapă prin aceasta din vedere procesul în întregimea lui, în interdependența lui dialectică, complexă și contradictorie" [3].

---

[2] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 3-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 28.

* Însuși Descartes insistă asupra rațiunii acestei distincții într-o scrisoare adresată prințesei palatine Mme Elisabeth: „Există 2 lucruri în sufletul uman, de care depinde toată cunoașterea pe care o putem avea despre natura sa: una dintre ele este cea care gîndește, alta fiind una cu corpul, poate acționa și suferi împreună cu el; eu n-am spus aproape nimic despre aceasta din urmă și m-am străduit să fac bine înțeleasă pe prima pentru că principalul meu scop era să dovedesc distincția care există între suflet și corp". Și într-o altă scrisoare adaugă: „Trei feluri de noțiuni trebuiesc examinate: noțiunea pe care o avem despre corp, despre suflet și cea a unității existente între suflet și corp. A concepe unitatea existentă între două lucruri înseamnă a le concepe ca pe unul singur". (În H. P. Klotz, *La médecine psychosomatique*, Paris, Expansion Scientifique Française, 1965, p. 10).

[3] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 29.

Într-un atare context teoretic, medicina credea într-un determinism simplu, direct, de tip laplacean: agentul patogen pătrunde în organism şi generează boala al cărui perimetru se reduce la cel al celulei sau organului vizat direct. Dar legătura cauzală devine cu atît mai complexă, mecanismul ei cu atît mai contradictoriu cu cît înaintăm în ierarhia formelor de mişcare. În (cazul) om(ului) se întîlnesc formele superioare de mişcare (biologică, psihologică şi socială), ceea ce face ca relaţia cauză-efect să funcţioneze printr-o multitudine de determinări interioare şi exterioare.

Medicina contemporană nu poate justifica un schematism de felul agent patogen-boală. Sînt cel puţin *cîţiva* factori care mediază relaţia cauză-efect, factori prin care se filtrează cauza exterioară, factori care vor prefigura efectul în mod complex şi contradictoriu. Dintre ei nu putem omite: ereditatea, constituţia anatomo-fiziologică, particularităţile de temperament şi de sistem nervos, reactivitatea emoţională imediată şi ulterioară, experienţa afectivă a individului concret, starea momentană a organismului (rezistenţa sau debilitate fizică), atitudinea individului faţă de propria suferinţă, concepţiile şi convingerile acestuia asupra rostului vieţii, climatul social şi profesional în care s-a format.

Secolul XX se remarcă tocmai prin efortul de depăşire a gîndirii mecaniciste, metafizice, prin abordarea suferinţei umane (a conceptului de boală) în funcţie de omul total, concret, singura abordare capabilă să sintetizeze acţiunea conjugată a tuturor factorilor amintiţi. Perspectiva metodologică a unei asemenea viziuni complexe asupra omului în cadrul medicinii contemporane ne-o oferă psihosomatica.

b) PSIHOSOMATICA – O DIRECŢIE METODOLOGICĂ

În scopul înţelegerii plusului de cunoaştere adus de psihosomatică şi a noului din atitudinea metodologică pe care o indică, este necesar să operăm în prealabil cîteva clarificări şi distincţii faţă de unele interpretări vulgarizatoare, interpretări suficient de frecvente şi în lumea ştiinţifică din ţara noastră.

Eroarea porneşte, ca şi în cazul atîtor altor ştiinţe, din nedistingerea diferenţei dintre problemele reale ale unei ştiinţe, care nu sînt nici idealiste, nici materialiste, şi răspunsul teoretic la aceste probleme, respectiv interpretarea filozofică a datelor concrete, obţinute de ştiinţă, şi care poate fi idealistă sau materialistă, progresistă sau reacţionară. Asemenea distincţie nu este cu totul limpede unor filozofi marxişti care s-au grăbit să eticheteze drept „burgheze", „idealiste" sau „diversiune idealistă" o serie de ştiinţe noi (dintre care cibernetica, axeologia, semantica etc.) numai pe baza interpretării filozofice eronate a datelor concrete, obiective, unele cu totul revoluţionare pentru progresul ştiinţei, obţinute în domeniul respectiv.

Este, în mare, ceea ce s-a petrecut şi se petrece încă în cazul psihosomaticii. Termenul (ca atare) este definit în majoritatea manualelor şi lucrărilor de specialitate drept un „curent idealist" în domeniul medicinii, tributar unei abordări dualiste a relaţiilor dintre somatic şi spiritual. Astfel, în *Istoria psihologiei* putem citi: „Ea (psihosomatica – *n. n.*)

menține cu toată vigoarea dualismul celor două substanțe, deoarece, nevoind să plece de la o concepție monist-materialistă și de la o metodă obiectivă, rătăcește în epirism, utilizînd interpretările idealiste ale psihologiei subiective pe care ar voi să le pună în concordanță formală cu fenomenele somatice. Avînd doar aparența unui studiu științific, psihosomatica lasă loc misticii și obscurantismului"[4]. Evident, avem de-a face aici cu eroarea teoretică de care vorbeam mai sus. Și considerăm că cele notate de acad. C. I. Gulian în cazul antropologiei filozofice, aflate într-o situație similară, rămîn perfect valabile și în cazul nostru : „Faptul că în mîinile unor filozofi burghezi antropologia filozofică a căpătat un caracter abstract, metafizic, că ea a servit și servește propagării spiritualismului, subiectivismului sau fideismului nu ne poate decide să abandonăm adversarului problematica omului, așa după cum denaturarea idealistă a sociologiei sau teoriei culturii, a logicii matematice sau statisticii nu i-a determinat pe marxiști să le predea filozofiei burgheze "[5]. Tot astfel, nu vedem de ce teoria medicinii bazate pe o concepție materialist-dialectică despre viață și om ar renunța la perspectivele și indicațiile fructuoase ale psihosomaticii numai pentru că în unele tratate de acest fel autorii ajung la concluzii dualiste, fideiste sau spiritualiste în biologie și medicină. O astfel de atitudine are la bază convingerea eronată că falsitatea unor concepții, expusă într-o anumită lucrare, anulează adevărul tuturor celorlalte teze ale autorului, convingere care vădește o înțelegere bizară a dezvoltării științei, ca fiind rectiliniară, ca fiind o dezvoltare în care unele sisteme teoretice reprezintă adevărul pur, iar celelalte falsitatea pură. „În istoria științei, dezvoltarea nu are loc după schema «negru-alb» și nu se întîmplă ca unele curente să dețină monopolul adevărului, iar altele al falsului. Adevărurile, chiar cele mai de seamă, pot apărea cîteodată în sisteme greșite sau de-a dreptul antiștiințifice. Și invers, erori, unele chiar esențiale, pot apărea și în sisteme care altfel sînt arhiadevărate"[6]. Această dialectică a relațiilor adevăr-eroare, în cadrul unui sistem, ne va ajuta să depășim reținerea nejustificată față de o direcție metodologică eficientă, dar compromisă uneori printr-o folosire abuzivă și tendențioasă. Psihosomatica deschide o perspectivă prin excelență dialectică asupra fenomenului polar sănătate-boală prin aceea că ține seama de toate legăturile și intercondiționările dintre fenomen și în special de relația de interinfluențare reciprocă, în ambele sensuri, dintre cauză și efect.

Faptul că psihosomatica pune accentul pe *omul* bolnav, și nu pe maladie ca atare, nu înseamnă nicidecum dizolvarea medicinii în particular și omiterea generalului, ci înțelegerea nuanțată a relațiilor dintre ele. Medicina descoperă legile manifestării generalului. Dar concretul medical este individul bolnav. De aceea psihosomatica studiază dialectica relației general-particular în boală, studiază afecțiunea individualizată, în complexitatea și specificitatea ei. Ea este astfel în măsură să alfe răspuns unor probleme concrete, actuale ale medicinii și învață medicul să gîndească fenomenul boală în multitudinea relațiilor dialectice.

---

[4] M. Ralea și C. I. Botez, *Istoria psihologiei*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1958, p. 578.

[5] C. I. Gulian, *Problematica omului*, București, Edit. politică, 1966, p. 10.

[6] Adam Schaff, *Introducere în semantică*, București, Edit. științifică, 1966, p. 70.

În acest sens credem că putem vorbi despre psihosomatică ca *direcție metodologică*, și nu ca simplă terapie, ca metodă oarecare de tratament, cum este adesea înțeleasă [7].

Spre argumentarea acestei teze, vom încerca o expunere a cîtorva din principiile metodologice ale acestei orientări.

1. La sfîrșitul secolului trecut, ca urmare a direcției inițiate de Virchow, medicina devine tot mai specializată, mai fragmentată, ajungîndu-se la o „patologie a organelor" și în viitor poate chiar la specialități în interiorul aceluiași aparat. Se dă atîta importanță examenelor de laborator, încît „anumiți medici «moderni» ar putea da consultații telefonice pe baza unui singur dozaj sanguin" [8].

2. Acestei medicini „pointilliste", psihosomatica caută să-i opună o *patologie a omului total*, iar terapeuticii standard, care este declanșată automat de cunoașterea (felului) anomaliei biologice, îi opune o terapie, „holistică" [9], vizînd participarea diferiților factori patogeni care sînt și somatici, și psihici, și sociali.

Abordarea integrală a omului s-a făcut, pînă în prezent, în cadrul orientării pavloviste și freudiste. Psihosomatica folosește plusul de cunoaștere materializat de fiecare din ele, încercînd totodată să le depășească unilateralitatea.

Astfel, *psihanaliza* vorbește despre rolul inconștientului în dinamica eului, despre fenomene de conversiune a tulburărilor psihice, despre regresiunea psihicului, *dar omite argumentele fiziologiei nervoase.*

Pavlovismul demonstrează rolul dominant pe care cortexul îl are în realizarea unității organism-mediu, cît și al unității organismului) în ansamblul său (teoria cortico-viscerală). *Sînt ignorate însă integrările realizate la nivelul altor formațiuni cerebrale (formațiune reticulată, hipocamp), integrări cu un rol hotărîtor în echilibrarea organismului.*

Înglobînd și datele aduse de neurofiziologia contemporană [10] (privind rolul formațiunilor subjacente în reglarea funcțiilor organismului, psihosomatica poate avea o viziune mai cuprinzătoare asupra ansamblului uman decît o permit cele două direcții anterioare.

Dacă axioma că nu există boală, ci numai bolnavi este justificată pe plan organic prin diversitatea formelor clinice, această diversitate este sporită prin incidența psihicului, în măsura în care fiecare individ are modul său propriu de a reacționa la boală.

Aceeași afecțiune este privită diferit de indivizi deosebiți. Unii privesc boala ca pe ceva străin, ca pe un incident temporar, neputincios să le clintească forța lor biologică, în timp ce alții o consideră ca pe un proces atotcuprinzător, ca pe un impas de netrecut. Omul își cerne suferința (maladia) prin istoria sa individuală, își trăiește boala după mecanisme care-i sînt proprii. Și aceasta pentru că, așa cum spunea Arri-Blanchette, oamenii sînt mai deosebiți prin inteligență, sentimente, idei morale decît prin țesuturi. Vindecarea presupune restabilirea echilibrului organismului în întregul său și, în egală măsură,

[7] M. Ralea și C. I. Botez, *op. cit.*, p. 573.

[8] H. P. Klotz, *Le point de vue du somaticien*, în „La médecine psychosomatique", Paris, Expansion Scientifique Française, 1965, p. 11.

[9] *Ibidem*, p. 12.

[10] Vezi *Données actuelles en médecine psychosomatique*, p. 250–253, S. C. Benoit, în „Semaine des hôpitaux", 1967, nr. 5.

restabilirea echilibrului psihic al individului, al omului concret. Ca atare, afecțiunea organismului, cît și a persoanei poate fi influențată numai printr-o terapie „globalistă", care să integreze multitudinea tuturor incidențelor eterogene.

În această ordine de idei, psihosomatica își precizează, *ca obiect de studiu, fenomenele a căror manifestare este simultan psihică și somatică* [11], fenomene a căror inscripție trebuie să fie $\binom{\text{psiho}}{\text{somatic}}$. Aici, grafierea subliniază interrelațiile dintre spirit și organic, interrelații care funcționează permanent în dublu sens, interrelații ce descriu un circuit cu autoîntreținere, menținînd astfel un cerc vicios. De aceea tulburările somatice trebuie cercetate concomitent sub două aspecte : a) ca tulburări somatice psihogene, adică generatoare a unor tulburări psihice (de exemplu afecțiunile cronice anxiogene cu ecou asupra psihicului) ; b) ca tulburări somatice psihogenetice, adică generate de unele tulburări psihice (de exemplu reacțiile de conversiune ale isteriei).

3. Un alt principiu se referă la înțelegerea dialectică, nuanțată a relației cauză-efect, specifică domeniului medical.

Printr-o analogie cu sistemele cibernetice constatăm că în sistemele complexe nu mai putem evidenția o legătură *obligatorie* între intrări și ieșiri. Aici, importanța *condițiilor* (cuprinse sub denumirea de „cutie neagră") în apariția și în particularitățile unui efect dat este foarte mare. Pentru medicină, legătura cauzală cea mai caracteristică este aceea în care, ca element determinant pentru calitatea răspunsului, intervin trecutul, experiența, istoria organismului sau a țesutului respectiv. În domeniul patologiei umane există o „anumită subordonare a formelor de manifestare a principiului cauzalității, principiului istoricității" [12]. Tocmai de aceea imensa diversitate a formelor clinice, așa-numitele cazuri de „indeterminism" își găsesc explicația în acea totalitate de elemente cuprinse în „cutia neagră" și care în cazul omului se traduce prin modalitatea reactivă proprie, specifică. Specificitatea ține atît de somatic, cît și de psihic.

Intuind aceste realități și importanța lor, psihosomatica pune pe prim plan rolul terenului. Ideea nu este nouă. Nouă este în schimb abordarea ei.

Kretschmer sesizează importanța conformației anatomo-fiziologice pentru predispunerea individului la anumite afecțiuni psihice. Observațiile culese în clinica de psihiatrie îi permit lui Kretschmer să stabilească o tipologie clinică [13], o corelație între tipul constituțional

---

[11] H. P. Klotz, *op. cit.*, p. 13.

[12] V. Săhleanu, *Boală, teren, individualitate*, în *Materialismul dialectic și științele contemporane ale naturii*, vol. IV, București, Edit. politică, p. 310.

[13] După Kretschmer conformația astenică, tipul longilin se corelează cu o reactivitate afectivă de tip schizotim (dispoziția nu este nici veselă, nici tristă, ci serioasă. Contrariile — bucurie, mîhnire — nu se succedă, ci sînt trăite concomitent, mimînd astfel o atonie afectivă, o detașare, indiferentism). Schizotimul se transformă prin exagerare în schizoid, apoi în schizofren.

Pentru conformația picnică este caracteristică o reactivitate ciclotimă (dispoziția se schimbă brusc în funcție de solicitările externe. Trecerile de la un pol afectiv la altul nu sînt evoluții, ci revoluții, făcînd astfel imposibile stările moderate, nuanțate. Ciclotinul este predispus la „manie circulară", cum o numește Kretschmer, adică sindrom maniacalo-depresiv).

şi patologia psihică. Lucrurile nu se opresc însă aici, tipologia clinică fiind generalizată, extinsă şi asupra individului normal, transformîndu-se astfel în caracterologie. La Freud, viziunea este analogă, omul normal avînd determinările neuroticului. Asistăm în ambele cazuri la o inversare a sensului, care trebuie să fie cel de la normal către patologic, deoarece patologicul se interpretează prin prisma normalităţii, şi nu invers.

Încercînd să elucideze formele şi cuantumul predispoziţiei, psihosomatica evită eroarea amintită.

La bolnavii psihosomatici se evidenţiază o predispoziţie organică (celulară, enzimatică), dar şi neuro-psihică[14]. Predispoziţia neuro-psihică se clădeşte pe particularităţile de temperament, de sistem nervos, de reactivitate emoţională ale individului.

Aceste particularităţi, într-un context conflictual, defavorizează persoana respectivă, predispunînd-o la reacţii patologice. Fragilitatea neuro-psihică a acestor bolnavi nu este altceva decît devenirea, modificarea particularităţilor eului normal în relaţia sa cu solicitările mediului. Aşadar, în cadrul orientării psihosomatice, enigmele patologicului sînt dezlegate prin cifrul normalului, restabilindu-se astfel sensul real al raportului dintre normal şi patologic.

★

Unii autori (Godort, Jores) ţin să vadă în psihosomatică o nouă ştiinţă, limitrofă, apărută, asemenea ciberneticii sau antropologiei, în zona de intersectare a două sau mai multe ştiinţe fundamentale. O astfel de concepţie înseamnă totuşi o forţare a limitelor realului, depăşind astfel intenţiile şi posibilităţile psihosomaticii. Pentru a deveni o ştiinţă independentă, desprinsă de medicină şi psihologie, ea ar trebui să-şi circumscrie un domeniu propriu de investigaţie, cît şi metode specifice de cercetare, altele decît ale medicinii şi ale psihologiei. Mai mult, ar însemna să scoatem omul concret, raportul psihic-somă (eventual obiect al „ştiinţei psihosomatice") din sfera obiectului medicinii. Or, ceea ce tinde ea să insufle medicinii, să facă deci *intrinsec* acestei discipline este tocmai neîncrederea în univocitatea empiricului, conceperea bolnavului nu ca „patul nr. ...", ci ca o entitate complexă, a cărei stare accidentală (de ne-sănătate) nu poate fi înţeleasă deplin doar prin prisma

[14] O astfel de predispoziţie este cea de freiaj, de deschidere. Termenul circulă în fiziologia nervoasă pentru a desemna uşurinţa cu care se obţine un răspuns într-un sistem dat (motor sau senzitiv), cu un stimul slab atunci cînd un prim stimul a deschis calea celui de al doilea.

Pe plan psihologic cuprindem următoarea particularitate: dacă într-o primă emoţie puternică, tulburarea a luat o formă determinantă (s-a organizat şi ca atare s-a organicizat), este probabil ca individul respectiv să conserve această formă de răspuns şi în emoţiile ulterioare, oricare ar fi evenimentul declanşator. La indivizii cu o astfel de predispoziţie se elaborează un complex de reacţii (stereotip dinamic) ineficace pentru reechilibrarea organismului, deci un sistem dezadaptativ, care se reactualizează automat la orice fel de agresiune. Legile automatismului deţin rolul hotărîtor.

O astfel de vulnerabilitate se explică în funcţie de particularităţile reactivităţii emoţionale, în funcţie de particularităţi ale sistemului nervos (forţă redusă, dublată de inerţia proceselor nervoase).

dereglărilor organice. Psihosomatica rămîne, aşadar, cum am încercat să demonstrăm, o direcţie metodologică *în cadrul medicinii.*

Prin aceasta se înlătură şi exagerarea de sens opus, care vede în psihosomatică o simplă practică psiho-terapeutică, alături de terapeutica medicamentoasă. Ea orientează însă aceste metode de tratament, fără a se reduce la ele. Psihoterapia nu este o descoperire a psihosomaticii, ea fiinţînd ca metodă de tratament cu multe secole înainte. În cadrul psihosomaticii însă, terapia psihică se individualizează, se mulează fiecărei boli, fiecărui bolnav în parte.

Deprecierea psihosomaticii pleacă şi de la imputarea că aceasta nu dispune de o teorie proprie, de o concepţie unitară, ea rămînînd la stadiul empiricului neştiinţific. Dar psihosomatica, ca orientare a medicinii contemporane, nu pretinde un statut de ştiinţă independentă, ci doar de metodologie, care, prin aplicarea princpiilor dialectice şi a concepţiilor materialiste asupra ontologiei bolii, contribuie la depăşirea stadiului „orb" al tatonării empirice.

COMUNICĂRI

DIRECȚII DE DEFINIRE A CONCEPTULUI SOCIOLOGIC „MOD DE TRAI"

DE

GH. TRANDAFIR

I. Îmbunătățirea continuă a modului de trai constituie o coordonată principală a însăși existenței umane. Datorită importanței ce o prezintă această problemă, mai ales pentru țările și popoarele care și-au înscris pe stindardul de luptă bunăstarea maselor, studierea din diverse unghiuri a modului de trai preocupă pe tot mai numeroși cercetători.

Transformările profunde ce se petrec în țara noastră în perioada contemporană suscită în mod firesc interesul sporit al științelor sociale de la noi spre precizarea teoretică și metodologică a sferei modului de trai, spre cercetarea ei nemijlocită, concretă.

II. Sociologia marxistă a demonstrat că modul de producție fundamentează, o dată cu structura socială a societății, și modul ei de trai, condițiile materiale și spirituale de viață ale diferitelor grupe și clase sociale.

Modul de producție, prin intermediul celor două laturi, în interacțiunea lor deosebită pe diferitele trepte ale dezvoltării sociale, determină modul cotidian de viață al oamenilor. În acest sens, Marx arăta că oamenii, dezvoltînd forțele lor de producție, dezvoltă între ei anumite relații și felul acestor relații se modifică în mod necesar o dată cu prefacerea și creșterea acestor forțe de producție. Dezvoltarea forțelor de producție pe ansamblul societății determină în mod obiectiv o îmbunătățire a condițiilor de existență a oamenilor. Aceasta se răsfrînge în sporirea avuției sociale. În orînduirile bazate pe proprietate privată și pe exploatare, avuția socială se distribuie potrivit criteriului proprietății, ceea ce face ca modalitățile de viață să fie diferite.

Subliniind importanța forțelor de producție în determinarea unui anumit mod de trai, sociologia marxistă evidențiază în același timp *rolul fundamental al relațiilor sociale, care în ultimă analiză se reliefează a fi coordonata lui calitativă.*

Relațiile de producție acționează ca un factor principal atît în determinarea structurii, cît și a particularităților modului de trai, a caracterului său concret-istoric. Relațiile de producție ca structură de organizare a forțelor de producție și ca ansamblu al raporturilor ce se stabi-

Rev. de filoz., **15**, *8*, p. 915–919, București, 1968

lesc între oameni reprezintă terenul specific pe baza căruia acționează anumite necesități ce determină caracterul și ritmurile dezvoltării forțelor de producție, precum și trăsăturile modului de trai[1].

Modul de trai este determinat de modul de producție, dar schimbările intervenite în domeniul producției materiale nu influențează și nu determină în mod automat modul de trai. Unele aspecte, laturi ale modului de trai reflectă, relativ mai repede, aceste schimbări, altele însă le înregistrează abia după o perioadă relativ mai îndelungată. Tocmai aceasta face ca modul de trai să se caracterizeze și printr-o stabilitate mai mare în comparație cu alte fenomene sociale, fie ele de natură suprastructurală sau economică. Cu alte cuvinte, modul de trai se caracterizează printr-o independență relativă față de modul de producție.

III. După părerea noastră, în încercarea de definire a conceptului „mod de trai" trebuie luat în considerare faptul că avem de-a face cu *o noțiune compusă, corelată, complexă, care implică o serie de elemente relativ eterogene*, profilate ca atare la nivelul fiecărei sfere de activitate a omului.

Putem distinge astfel trei principale sfere de manifestare a modului de trai:

— condițiile (inclusiv modalitățile) de desfășurare a traiului personal în raport cu cerințele biologice, cu cele ale locuinței, alimentației, îmbrăcămintii etc.;

— desfășurarea vieții în sfera ocupației;

— desfășurarea vieții în sfera timpului liber.

Rezultă de aici că modul de trai se cere definit prin *raportări concrete la comunități sociale* (de la familie pînă la națiune, popor). Aceste raportări presupun, pe de o parte, sesizarea *specificului național* al modului de trai, urmărirea evoluției lui în *etape istorice succesive*, iar pe de altă parte desprinderea *elementelor sale relativ „universale"* într-o anumită epocă, urmărirea *repetabilității lor* la diferite popoare și națiuni. Sesizarea specificului național reprezintă un obiectiv major în definirea categoriei mod de trai. Acest obiectiv constituie de fapt un postulat. În societatea națională nu poate exista „mod de trai extranațional". Modul de trai specific național se constituie astfel atît ca premisă de cercetare, punct de pornire (sistem de referință în cercetarea modului de trai de la sfera națională la o sferă mai restrînsă din sfera societății naționale — modul de trai într-o unitate socială rurală, de exemplu), cît și ca obiectiv final; cercetările și concluziile obținute la indiferent ce scară aduc o contribuție la cunoașterea modului de trai specific național al unei națiuni.

În societatea modernă și contemporană, determinarea specific națională a modului de trai se dovedește a fi obligatorie și ca sistem de referință în cercetarea și aprecierea diferențelor, și aceasta printr-o determinare a modului de trai național *în etape istorice succesive.*

---

[1] În sociologia burgheză contemporană se observă tendința de absolutizare a forțelor de producție în explicarea modului de trai, eliminarea rolului relațiilor de producție în determinarea, în ultimă instanță, a calității modului de trai, a naturii lui. Pe această linie se înscriu, de exemplu, lucrările lui G. Gurvitch și K. Galbraith.

Definirea modului de trai trebuie să ia în considerare și principiul „universalității". După părerea noastră, „universalul" în modul de trai se constituie pornind de la coordonatele generale de definire a modului de trai și considerarea acestora *prin prisma repetabilității lor, respectiv a unei repetabilități concrete.*

Universalul în modul de trai vizează de fapt prezența unor fenomene asemănătoare, a unor repetiții în modul de trai al diferitelor popoare și națiuni și se exprimă prin fenomene *caracteristice unei anumite epoci.*

O importanță deosebită în definirea modului de trai revine de asemenea stabilirii și analizei specificităților majore obiective ale modului de trai. Astfel, de pildă, un element important în cercetarea modului de trai îl constituie observarea specificității sale pornind de la dihotomia rural-urban. Există evident, anumite caractere general-valabile în diferite țări care conferă diferențe în modul de trai rural față de cel urban, după cum aceste diferențe se mai colorează o dată în mod specific în cadrul național.

2. *Investigarea morfologică a modului de trai* presupune analiza fiecăreia din cele trei sfere de manifestare menționate, cu desprinderea trăsăturilor lor specifice.

Felul așezării, modul de alimentație, de locuit, modul de îmbrăcăminte se reliefează în raport cu condițiile geografice, cu înrîurirea factorilor naturali legați de natura solului, de bogățiile solului, subsolului, climei, faunei, florei etc. Menționăm că factorii naturali au o influență deosebită asupra modului de locuit, de îmbrăcămite, de hrănire și aceasta se dovedește a fi mai evidentă decît influența ce o exercită în general acești factori asupra societății în ansamblu. De exemplu, așezările, locuința se acomodează formelor de relief, de climă etc., modalitatea de nutriție variază în funcție de bogățiile solului și subsolului, de floră și faună. Hotărîtor rămîne însă și aici caracterul relațiilor de producție, caracterul orînduirii sociale etc.

În investigarea acestei sfere de manifestare a modului de trai se cere avut permanent în vedere rolul important al factorilor subiectivi, *al psihologiei, al concepției personale și de grup* etc., în desfășurarea modului de alimentație, locuință, îmbrăcăminte.

Un loc important în modul de trai al individului și al familiei acestuia revine ocupației. Determinată direct de locul pe care-l ocupă individul în raport cu sistemul de producție, ocupația influențează toate laturile modului de trai. În raport cu ocupația exercitată se organizează sistemul de locuit, de alimentare, de îmbrăcare etc., precum și sfera timpului liber al individului. Acest fapt iese în evidență cu deosebire atunci cînd se produc schimbări importante în ocupație (de exemplu schimbarea ocupației de agricultor cu aceea de muncitor în industrie).

Timpul liber este un alt factor corelat strîns cu modul de trai. Prin funcțiile sale, timpul liber influențează participarea mai activă a oamenilor în cadrul producției materiale. Asigurarea timpului liber, modificarea calitativă a sferei timpului liber influențează schimbarea însuși a omului și a felului său de trai.

Cercetările efectuate de sociologi au demonstrat că timpul liber se manifestă ca un factor deosebit de susceptibil în a defini calitativ modul de trai.

3. Există o strînsă interdependență între modul de trai și sfera *obiceiurilor, a tradiției, a modei. În modul de trai se reflectă activ relația vechi-nou etc.* Ea se observă în special în raport cu factorii „conștiință" și „morală".

Fiecare mod de trai păstrează o multitudine de elemente ale modurilor de trai anterioare. Această continuitate se manifestă atît prin transmiterea unor elemente de ordin material, cît și a unor elemente de ordin spiritual.

Păstrarea tradiției, respectarea și perpetuarea ei, modificarea ei novatoare, practicarea modei se constituie ca *funcții specifice în modul de trai.* Individul, familia, acționari obligatorii ai unui mod de trai anumit sînt totodată purtători „spirituali" ai unui anumit mod de trai tradițional. Respectiv, modul de trai practicat ca atare o anumită perioadă de timp — în special în perioada copilăriei — acționează ca mentalitate, concepție etc. și dincolo de această perioadă.

Ținem să subliniem faptul că în fixarea dragostei de patrie, de poporul său, de națiunea căreia îi aparține, un rol important revine obișnuinței individului cu un mod de trai anumit, atașamentului și dragostei ce o inspiră tradițiile unui anumit mod de trai.

Nu mai puțin importantă este năzuința continuă a individului de a pune în concordanță modul de trai propriu, cu nivelul tehnic nou atins de societatea în care se dezvoltă, de asemenea năzuința de a-și îmbogăți în permanență sfera cunoștințelor cu valori de cultură spirituală, pe care societatea i le pune la dispoziție.

Unitatea între continuitate și discontinuitate în domeniul modului de trai se realizează și ca *luptă dintre vechi și nou.* Elementele modului de trai ce se referă atît la aspecte de ordin spiritual (concepții, mentalități, idei), cît și la anumite practici materiale, folosite prin tradiție și dintre care unele, în mod treptat sînt schimbate, înlocuite cu altele, pe măsura pătrunderii civilizației și culturii în rîndul maselor. Un rol important în profilarea modului de trai individual îi revine familiei. Multiplele relații prezente în cadrul familiei sînt și aspecte concrete ale relațiilor de trai ale oamenilor, cum sînt : relațiile dintre bărbat și femeie, părinți și copii, raporturi referitoare la atribuțiile fiecărui membru al familiei, raporturi spirituale etc.

Rolul familiei în profilarea modului de trai este cu atît mai evident cu cît este cunoscut că în cadrul familiei se formează la membrii ei o anumită concepție despre natură și societate, despre modul de trai în societate, *se pun bazele trăsăturilor psihico-individuale ale personalității umane.*

4. Caracterul prin excelență social al modului de trai a introdus la nivelul acestuia o serie de *obligații normative,* de comportări obligatorii pornind de la formule mai puțin rigide, care lasă un joc mai liber bunului plac individual, pînă la formule normative obligatorii, formule juridice, a căror nerespectare este sancționată în variate feluri de societate.

Întreaga sferă a modului de trai „se ordonează" astfel în lumina unor norme juridice în vigoare; prescripțiile juridice fiind urmărite printr-un control permanent pornind de la autocontrolul individului, de la controlul familiei sale și continuînd cu controlul ce-l efectuează concomitent comunitatea socială inclusiv întreaga suită a organismelor și organelor sociale instituționale.

Normele juridice în vigoare devin, în consecință, indicatori importanți ai naturii modului de trai.

5. Un loc important în modul de trai, inclusiv în profilarea specificității acestuia, revine *elementelor de cultură materială și spirituală.* Prezența fenomenelor de cultură spirituală se manifestă astfel pornind de la *cunoștințele* necesare omului în exersarea ocupației sale, în procurarea hranei, locuinței etc. și ajungînd la elementele de cultură spirituală la care recurg individul și familia sa ca modalitate specifică de cheltuire culturală a timpului liber.

Se stabilește astfel o modalitate specifică de desfășurare a modului de trai : a) în raport cu o cultură tehnică-profesională specifică ; b) concomitent cu elementele proprii sferei culturii artistice și în general sferei culturii spirituale.

În general, raportul mod de trai-cultură se exprimă și prin faptul că un anumit fel de trai cere cu necesitate un anumit nivel de cultură.

În consecință, elemente luate în parte, fie de cultură materială, fie de cultură spirituală, constituie documente valoroase pentru cunoașterea specificului unui mod de trai. Un exemplu clasic îl oferă, în această privință, metoda aplicată de arheologie prin reconstituirea modului de trai al unor societăți diverse, prin elemente de cultură specifice.

6. În societățile presocialiste, clasele dominante dispun, în mod privilegiat, de cea mai mare parte a bunurilor materiale și spirituale.

În legătură cu polarizarea socială a avuției, s-a extins preocuparea pentru cunoașterea „suficienței" și a contrariului acesteia, a „insuficienței" în modul de trai, adică cercetarea „*nivelului de trai*", considerat și ca „standard de viață" etc.

Nivelul de trai nu se confundă însă cu modul de trai, *consumul reprezentînd doar unul din elementele componente ale modului de trai.*

7. Fenomen prin excelență complex, modul de trai poate fi surprins teoretic numai în urma analizei felului specific în care coabitează, se întrepătrund diferitele sale elemente constitutive. În consecință, *cunoașterea modului de trai se realizează atît prin descrierea elementelor sale constitutive în parte (morfologia modului de trai), cît și prin descrierea funcției conjugate a acestora, prin sesizarea întregului mecanism.*

Categoria sociologică „mod de trai" se constituie astfel, implicit, ca un îndreptar indispensabil al cercetării geografice, istorice, arheologice, etnografice, a modului de trai.

SÖREN KIERKEGAARD DESPRE PLURALITATEA STADIILOR EXISTENȚEI

DE

AL. POSESCU

Gînditorul danez Sören Kierkegaard (1813—1855) se situează pe pozițiile existențialismului plecînd de la critica raționalismului în general și a celui hegelian în special. „În timp ce gîndirea obiectivă este indiferentă față de subiectul gînditor și față de existența sa — observă el — gînditorul subiectiv, întrucît este ceva care există, are un interes esențial pentru propria sa gîndire în care el există. Iată de ce, gîndirea sa are un alt mod de reflexiune, și anume acel al interiorității, al posesiunii, prin care ea aparține subiectului și nu altcuiva. Pe cînd gîndirea obiectivă se ocupă exclusiv de rezultat și împinge întreaga umanitate să trișeze, transcriind și înșirînd rezultate și fapte, gînditorul subiectiv se ocupă exclusiv de devenire și trece cu vederea rezultatul, în parte tocmai pentru că aici stă interesul său, căci el dispune de mijlocul de a ajunge la acesta, în parte pentru că, în calitate de existent, este mereu în devenire, ca orice om, altminteri, care nu s-a lăsat ispitit să devină obiectiv, să se transforme într-un chip inuman în speculație" [1].

Kierkegaard nu neagă faptul că filozofiile raționaliste de tipul hegelianismului constituie pentru mintea omenească un anumit spor pe linia mult detestatei gîndiri obiective. Dar crede cu toată tăria că prețul acestui, după el, neînsemnat cîștig ar fi o pierdere mult mai mare. Dobîndind cunoașterea obiectivă, care este rațională, omul ar fi pierdut credința subiectivă, irațională. Căci aceasta ar fi, după el, o trăire pasionată a ceva care nu poate fi gîndit rațional. Ca atare, ea ar fi singura capabilă a înlesni înfăptuirea omului autentic. Și, o dată cu aceasta, i-ar asigura mîntuirea, adică tot ce-l interesează mai mult ca om. De unde rezultă că, pierzînd credința religioasă, omul s-a pierdut pe sine însuși ca om.

Spre a se putea regăsi pe sine, ceea ce, după filozoful danez, este totuna cu a reveni la puritatea și la autenticitatea vieții religioase, omul ar trebui să renunțe la efortul spre o gîndire obiectivă și să adopte

[1] S. Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophique*. Tr. fr., Paris, Gallimard, 1941, p. 47-48. A se vedea îndeosebi această scriere pentru atitudinea antihegeliană a lui Kierkegaard.

Rev. de filoz., **15**, 8, p. 921—925, București, 1968

ceea ce el numește *gîndirea subiectivă*, unicul mijloc de găsire a adevărului.

Concepția lui Kierkegaard despre subiectivitate ca adevăr este destul de complicată. „La el — spune unul din traducătorii săi — conceptele de subiectivitate și de obiectivitate își pierd sensul vechi și se dedau la un adevărat joc de-a cînd pe stînga, cînd pe dreapta : subiectivitatea lui Dumnezeu este ceea ce e mai obiectiv, iar obiectivul nu este decît reprezentarea interesului subiectiv, vremelnic, al omului" [2].

Ceea ce rezultă destul de clar este că, în concepția lui Kierkegaard „gîndirea subiectivă" nu mai este gîndire decît cu numele, fiind în realitate trăire pătimașă a credinței, adică acceptare cu ochii închiși a dogmelor religioase, în ciuda caracterului lor absurd. În care caz, dacă mai poate fi vorba de adevăr, acesta nu mai este decît un mod afectiv de viață umană.

Vinovată de faptul că omul s-ar fi pierdut pe sine — ceea ce, cum s-a văzut, pentru Kierkegaard este același lucru cu a se fi depărtat de credința religioasă irațională —, ar fi, după el, nu numai și nu atît filozofia raționalistă, ca aceea hegeliană, expresie tipică a nesăbuitei încrederi în sine a gîndirii logice, cît o anumită situație concretă, în care s-ar găsi plasat omul, din perspectiva timpului. După el, timpul poate fi trăit din trei puncte de vedere fundamental diferite. Și anume din acela al momentului trecător, din acela al timpului care durează și în fine din acela al veșniciei. După cum se situează în una sau în alta din aceste perspective, omul înfăptuiește modalități fundamental diferite de viață. Modalități pe care Kierkegaard le numește „stadii pe drumul vieții" și „sfere ale existenței".

Un prim stadiu ar fi acela în care viața omenească este trăită din perspectiva momentului prezent, trecător, fără nici o preocupare pentru ce e bine și ce e rău. Ca atare, el ar fi viața dedată unei stări de spirit legată de sensibilitatea imediată, din care motiv este numit „*stadiul estetic*". Este vorba de viața care se reduce mai cu seamă la plăcerea momentană și întemeiată, firește, pe un anumit mod de a o concepe. „Oricît ar fi de puțin înzestrat — observă Kierkegaard —, oricît de modestă ar fi situația sa în lume, orice om simte nevoia firească de a-și forma o concepție despre lume, o idee despre semnificația și scopul vieții. Acela care trăiește estetic o face de asemenea, și expresia care a fost auzită din toate timpurile și din epocile cele mai diferite este aceasta : trebuie să te bucuri de viață. Firește, ea este mult variată după ideea pe care și-o face cineva despre plăcere, dar toată lumea e de acord : a se bucura de viață" [3].

În situația dată, aceasta nu este însă singura stare de spirit posibilă. Estetul rămîne ceea ce este, pentru gînditorul nostru, și dacă își trăiește viața nu în plăcere, ci în îndoială sau în disperare, întrucît și aceste stări, ca și plăcerea simțurilor, ar fi legate de sensibilitatea momentului.

Kierkegaard este de acord că, în viața reală a oamenilor, aceste modalități de a trăi, ca și celelalte de care va fi vorba mai departe, nu există în formă pură. Pure sînt numai tipurile lor ideale, drept care el

---

[2] A se vedea introducerea lui Paul Petit la ediția franceză a scrierii lui Kierkegaard *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, citată mai sus, p. VI—VII.

[3] S. Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, Tr. fr., Paris, Gallimard, 1943, p. 481.

dă ca exemple pe acela al lui Don Juan pentru viaţa dedată plăcerii simţurilor, pe acela al lui Faust pentru viaţa trăită în îndoială şi, în fine, pe acela al lui Ahasverus pentru viaţa trăită în desperare. Toate aceste modalităţi de viaţă estetică ar avea comun faptul că în ele omul ar fi în mod nemijlocit ceea ce este, că el ar exista cu alte cuvinte legat exclusiv de prezent. În „concepţia estetică a vieţii — spune Kierkegaard —, toate stadiile au un punct comun : anume că scopul vieţii este ceea ce face că eşti în mod nemijlocit ceea ce eşti ; căci reflexia nu se ridică niciodată destul de sus ca să le alimenteze din ceva care se găseşte dincolo de această limită" [4].

În scrierile sale, mai cu seamă în *Sau ... sau ...* (1843), în *Repetiţia* (1843) şi în *Banchetul* (1845), el a încercat să surprindă pe viu modalitatea aceasta de a concepe şi mai cu seamă de a trăi viaţa umană. Şi trebuie să recunoaştem, a făcut-o cu o adîncă cunoaştere a sufletului omenesc şi cu remarcabil talent literar.

Un al doilea stadiu ar fi acela în care viaţa omenească este trăită din perspectiva permanenţei timpului. Viaţa devine, în acest caz, o datorie de îndeplinit, omul trăind preocupat de deosebirea dintre binele care trebuie să se realizeze şi răul care trebuie să fie îndepărtat. În acest mod de viaţă, care poartă numele de „stadiu etic", omul trăieşte urmînd unele reguli universale de conduită. Sau numai consideră că ar trebui să trăiască viaţa în modul acesta, pentru că şi acest stadiu, ca altminteri şi celelalte, este uneori înfăţişat de Kierkegaard numai ca un mod de a înţelege viaţa şi nu numaidecît ca mod de a o trăi efectiv, ceea ce firește complică lucrurile. „Acela care consideră personalitatea etic — spune el — găseşte numaidecît o diferenţă absolută, aceea anume care există între bine şi rău, şi chiar dacă găseşte în el însuşi mai mult rău decît bine, aceasta nu înseamnă că răul trebuie să se producă, ci numai că răul trebuie să cedeze, şi că binele trebuie să se înfăptuiască" [5].

Cel de-al treilea şi ultim stadiu ar fi acela în care viaţa omenească este trăită din perspectiva veşniciei, cînd omul se consacră apelului divin, acceptînd absurditatea credinţei împotriva oricărei rezistenţe din partea gîndirii raţionale. Acest mod de viaţă, purtînd numele de *„stadiu religios"*, este cel practicat de omul pe care Kierkegaard îl consideră nu numai drept adevăratul creştin, ci şi adevăratul om. Ar fi deci, după el, viaţa frămîntată şi chinuită de preocuparea tulburătoare a împlinirii stricte a comandamentelor religioase şi de certitudinea sancţiunii veşnice. Scrierile sale, dar mai cu seamă aceea intitulată semnificativ *Frică şi tremurat* (1843), abundă în descrierea acestei forme de viaţă umană, pe care o consideră cea mai înaltă.

Structural diferite, aceste aşa-numite stadii nu ar cunoaşte trecerea de la unul la altul decît printr-un salt, pe care-l marchează o criză şi care constituie o renaştere. „De la un stadiu la altul — observă Jean Wahl — există o ruptură. Continuitatea este pentru Kierkegaard o abstracţie ; ea nu răspunde la nimic real. Viaţa spiritului este făcută din stadii, separate prin tăieturi absolute. Se ajunge la etic prin suspendarea esteticului, şi prin suspendarea eticului se ajunge la stadiul religios. E aici o dialectică

[4] S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 489.

[5] Ibidem p. 514.

a calității, în opoziție cu dialectica hegeliană, care suprimă diferențele, care amestecă sferele" [6].

Ar exista totuși, după Kierkegaard, între cele trei stadii ale vieții umane, două momente intermediare, de tranziție, care nu sînt însă decît factorii ce declanșează salturile. Și anume, între stadiul estetic și cel etic ar exista momentul așa-numit „*ironic*", care ar consta în sentimentul vremelniciei. Conștient de vremelnicia, fie a plăcerii, fie a îndoielii, fie a desperării în care își epuizează existența, estetul ar sălta pe treapta etică a existenței umane. Între stadiul etic și cel religios ar exista momentul așa-numit „*umoristic*", constînd în sentimentul păcatului. Conștient de situația sa de vinovat în fața lui Dumnezeu, omul s-ar vedea prin chiar aceasta săltat pe treapta vieții religioase, acceptînd pasionat, fără opoziție, dar nu fără adîncă suferință interioară, misterul ininteligibil al credinței, dimpreună cu toate implicațiile lui privind propria sa comportare ca om. În *Conceptul de angoasă* (1844), Kierkegaard arată mai cu seamă rolul pe care l-ar juca sentimentul păcatului în trecerea de la stadiul etic la cel religios (în unele scrieri, stadiul etic este asimilat cu cel religios).

„În ce privește filozofia stadiilor — arată Brandt — Kierkeggard acordă o însemnătate deosebită pentru a demonstra că nu se poate trece de la un stadiu la altul decît printr-un « salt ». Esteticianul nu poate deveni moralist (« etician ») decît prin mijlocirea unui « salt », iar acesta din urmă nu poate deveni religios decît printr-un « salt », adică printr-o schimbare hotărîtoare a întregii sale stări sufletești. În acest înțeles, Kierkegaard consideră diferitele stadii ca fiind bine delimitate. Fiecare stadiu are premisele sale specifice". Iar autorul citat precizează pe aceeași pagină : „Altminteri, Kierkegaard subliniază el însuși că stadiile sînt reprezentate ca idealizări, de care realitatea concretă nu se apropie decît aproximativ" [7].

Ca, de altfel, întreaga sa filozofie, și teoria kierkegaardiană despre stadiile vieții umane se mișcă pe un teren neobișnuit de mobil, comportînd nenumărate amănunte și nuanțări. Concepția ei de bază rămîne însă incontestabil *pluralistă*, dat fiind că, în cadrul ei, se susține că între presupusele stadii ale vieții ar exista reale bariere, care nu ar putea fi depășite decît printr-un salt reprezentînd trecerea fără continuitate de la un mod de viață umană la un cu totul altul. Fiecare din aceste stadii constituind un univers uman aparte, cu alcătuirea și cu orizontul său propriu, e clar că nu mai poate fi vorba de simpla diversitate calitativă dinăuntrul uneia și aceleiași lumi. Cu alte cuvinte, într-o asemenea interpretare a lucrurilor, ne vedem puși în fața a mai mult decît un singur univers uman, multiplu și variat, multicolor și instabil. Dinaintea noastră se desfășoară spectacolul polimorf a trei lumi care, chiar dacă nu sînt diferite prin substanță, ca cele imaginate de vechiul pluralism, nu sînt totuși mai apropiate ca mod și condiții de existență decît ele.

Deosebiri în felul de viață al oamenilor și în modul de a o concepe există, desigur, de la un om la altul. Și pînă și la unul și același om, de la un moment la altul al vieții sale. Iar schimbări se produc, nu încape nici o îndoială, în cadrul acestor deosebiri care, în viața concretă a oamenilor

---

[6] Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Paris, 1938, p. 57.

[7] Introducerea lui Frithjof Brandt la S. Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, Paris, Gallimard, 1943, p. XVII.

nu rămîn niciodată invariabile, deşi, de regulă, o oarecare continuitate şi chiar uniformitate, care dau nota a ceea ce numim caracter, există. Dar se ştie că acestea sînt deosebiri determinate de ereditate, de mediu, de educaţie, de împrejurări fortuite.

Cît despre schimbările de care e vorba, este drept că ele pot să apară uneori, la suprafaţa vieţii sufleteşti, ca producîndu-se subit, de obicei aparent sub acţiunea unei noi convingeri, provocată, la rîndul ei, de noi experienţe de viaţă. Însăşi viaţa lui Kierkegaard oferă cîteva exemple de atare prefaceri sufleteşti subite, produse de evenimente întîmplătoare, cum au fost : ruperea logodnei sale cu Regina Olsen, un pamflet apărut într-un periodic danez al vremii, un cuvînt pronunţat în una din predicile sale de Martensen, — fapte relatate de toţi biografii săi, pentru că realmente au fost decisive în orientarea gîndirii sale. Nu este însă mai puţin adevărat că, în realitate, atare crize subite în viaţa interioară a oamenilor sînt rezultatul final al unor schimbări infinitezimale, — şi nu de convingeri, ci de un ordin cu mult mai adînc şi mai complex. Există o literatură memorialistică şi biografică extrem de interesantă în această privinţă, pe care lucrările de psihologie umană o folosesc din plin.

În concluzie, concepţia kierkegaardiană despre pluralitatea stadiilor existenţei umane se întemeiază pe o nelegitimă absolutizare a unor diferenţe reale în viaţa sufletească a oamenilor, sfîrşind printr-o schematizare abstractă şi artificială a realităţii umane ; ambiţionînd să fie o regăsire a omului autentic, nu este decît o mutilare a fiinţei umane ; ambiţionînd să fie o descătuşare şi o mîntuire a omului, pledează de fapt pentru robirea lui spirituală.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

ATITUDINE ȘI CUGETARE LA VASILE PÂRVAN

DE

GH. BUȘ

Istoria culturii a înregistrat nu o dată voci care blamează și veștejesc utilitatea preocupărilor pentru trecutul omenesc. Schopenhauer considera că cel ce a citit o dată pe Herodot nu mai are nevoie să citească cărți de istorie; Nietzsche, deși format la sînul istorismului și al filologiei clasice a lui Burckardt, n-a pregetat să pornească un aprig război împotriva istoriografiei, căutînd să arate că sînt mai multe prejudiciile decît foloasele aduse de aceasta vieții. Mai aproape de noi, Paul Valéry, în *Regards sur le monde actuel*, deși prețuia unele scrieri istorice ca „minuni ale spiritului", considera totuși că „istoria este produsul cel mai periculos pe care chimia intelectului l-a elaborat. Istoria justifică ceea ce vrea. Ea nu învață nimic în mod riguros..." [1]. Iar istoricului îi face această, de loc măgulitoare, comparație: „Istoricul face pentru trecut ceea ce ghicitoarea în cărți face pentru viitor. Numai că vrăjitoarea se expune unei verificări, pe cînd istoricul nu" [2]. În același spirit, Fr. Schlegel, la timpul său, ironizase astfel profetismul istoricilor romantici: „Istoricul este un profet cu fața întoarsă spre trecut".

Nimic din aceste atitudini față de istorie în cultura românească. Aici, cei ce au scris despre trecut — de la întîii cronicari pînă la istoricii zilelor noastre —, toți și-au făcut din această îndeletnicire o nobilă misiune, înțelegînd că a scrie istoria înseamnă a te elibera de trecut, adică a fi călăuză prezentului și îndreptar pentru viitor. Cel mai adesea s-a întîmplat că, pentru a face mai convingător din istorie *magistra vitae*, istoricul — cronicarul, istoriograful luminist, cercetătorul modern — a participat el însuși activ la făurirea istoriei naționale. Gr. Ureche, M. Costin, I. Neculce, D. Cantemir, Stolnicul Cantacuzino, întreaga „Școală ardeleană", N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, A. D. Xenopol, N. Iorga, V. Pârvan..., ca să ne oprim la numele cele mai mari, nu numai că au scris istoria pămîntului și a neamului românesc, dar și-au tras din studiul trecutului idealul de luptă al vieții. Ei au scris istorie nu „din condei", ci prin participare conștientă la toate evenimentele de seamă ale timpului lor; ei au înțeles că fiecare popor își trage idealul său de viitor din trecutul lui.

[1] P. Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, 1928, p. 63.

[2] *Ibidem*, p. 98.

Rev. de filoz., **15**, 8, p. 927–937, București, 1968

Într-adevăr, un popor se păstrează pe sine şi se afirmă cu valorile sale proprii în istoria universală numai cînd îşi formează şi formulează în chip limpede o concepţie despre rolul său în lume. Şi trebuie pentru înţelegerea acestui adevăr un adînc simţ al realităţii, al istoriei. De aceea istoria nu se scrie ca un scop în sine, ci ca un mijloc important pe care societatea îl încredinţează istoricului, pentru ca acesta să-i dezvăluie realitatea ei trecută, să-i ţină trează memoria a ceea ce ea a fost în curgerea veacurilor, ajutînd-o astfel să ştie ce *este* în prezent şi *încotro* se va îndrepta în viitor.

Această concepţie despre menirea ştiinţei istoriei şi a rolului istoricului o găsim formulată explicit la marii noştri istorici. „Un popor — scria A. D. Xenopol — are nevoie totdeauna de a-şi cunoaşte trecutul, dacă vrea să-şi deie seama despre starea sa de faţă şi să găsească sensul în care el trebuie să-şi îndrepte silinţele în viitor... Numai trecutul poate să ne deslueşească vremile de faţă" [3]. Pe lîngă cunoaşterea propriei sale istorii, nimic nu poate să formeze mai bine un popor decît cunoaşterea adevărată a întregului trecut omenesc. De aceea, pentru Nicolae Iorga istoria este „disciplina cea mai umană din toate". Avînd ca obiect stabilirea adevărului asupra vremurilor apuse, ea „ne lasă în mijlocul vieţii tumultoase, colorate şi interesante; ea lărgeşte viaţa noastră prin perspectiva imensă a trecutului, prin presimţirea viitorului" [4]. Prin cunoaşterea bogată a trecutului naţional şi universal, crede Iorga şi credem şi noi, istoricul poate fi „un bătrîn prin experienţă al naţiei sale. Dacă nu-l întreabă alţii, el e dator să vorbească, ţinînd la dispoziţia contemporanilor învăţături culese în vastul cîmp al trecutului studiabil" [5].

Poate însă că nici unul dintre istoricii noştri n-a urcat atît de sus rolul istoricului şi al ştiinţei pe care o profesează acesta ca Vasile Pârvan. În concepţia lui Pârvan, nu oricine poate fi istoric, ci numai capetele creatoare „specific înzestrate în direcţia istorică", capabile să-i descopere istoriei — prin orizontul larg al perspectivei din care privesc faptele şi evenimentele istorice, prin adîncimea şi intensitatea trăirilor lor sufleteşti — „raţiunea intimă şi legile de funcţionare" [6]. Pentru Pârvan a scrie istorie înseamnă a lua o atitudine creatoare în faţa lumii şi vieţii, la fel ca filozoful sau artistul, şi anume o atitudine de „obiectivitate cosmică", independentă faţă de faptele istorice în sine, care să privească viaţa şi istoria omenirii ca un singur tot, ca o singură devenire. Numai această perspectivă de ansamblu îi dă istoricului posibilitatea să sesizeze ceea ce este permanent uman în faptele istorice. Istoricul trebuie să se ridice însă la această înălţime „dacă vrea să înţeleagă deplin faptul istoric şi să-l valorifice din punctul de vedere general omenesc, adică istoric universal" [7]. Atitudinea istorică creatoare face din istorie conştiinţa de sine a umanităţii ca tot. Rostul şi utilitatea istoriei constau, după Pârvan, în aceea că prin ea „omul trăieşte unitar întreaga viaţă a trecutului de pînă la dînsul

[3] A. D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, t. I, ed. a III-a, Bucureşti, 1912, p. 10.

[4] N. Iorga, *Generalităţi asupra studiilor istorice*, Bucureşti, 1941, p. 34.

[5] *Ibidem*, p. 36.

[6] V. Pârvan, *Idei şi forme istorice*, Bucureşti, 1920, p. 48.

[7] *Ibidem*, p. 78.

și astfel întreaga comoară a creațiilor omenești stă deschisă individului și maselor contemporane spre a se îmbogăți, înveseli, ferici cu ele" [8].

Descrierea faptelor istorice este o treabă zadarnică, dacă istoricul nu aduce sub ochii contemporanilor „măcar o parte cît de mică din obscura poveste a devenirii sufletului omenesc, spre a putea bănui cel puțin care va fi capătul suferințelor și rătăcirilor noastre..." [9]. Această năzuință de a dezvălui sensul istoriei, asemănătoare în concepția lui Pârvan cu „zborul măreț al vulturului", trebuie să devină „ținta privirilor adînc cercetătoare și creatoare ale istoricului" [10].

Dacă istoricul împlinește înalte cerințe de acest fel, atunci el este implicit filozof, căci o astfel de atitudine în fața existenței ca totalitate, care încearcă să răspundă la întrebările privind locul omului în univers, valoarea și sensul vieții lui, idealul și libertatea, fericirea și moartea etc,. este specifică în primul rînd filozofiei. Un astfel de istoric-filozof a fost și Vasile Pârvan. Rîndurile de față încearcă să evidențieze tocmai acele laturi ale gîndirii și activității lui prin care istoricul ilustru, depășindu-și stricta profesiune, a căutat să slujească țării sale în momente de răscruce ale istoriei, vorbindu-le contemporanilor despre nevoile cele mai mari ale vieții și culturii românești.

Vasile Pârvan a fost „dascălul neamului său" [11] și una din energiile morale cele mai nobile pe care le-a avut poporul român.

Nu există încă în cultura noastră un monument monografic, demn de personalitatea cu totul excepțională și complexă a lui Vasile Pârvan, care să sintetizeze, în perspectiva deceniilor trecute de la prematura sa dispariție pămîntească, realizările sale deosebite pe tărîmul științei și arheologiei, structura sa intimă de cugetător și om de acțiune, fondul lui adînc uman și polivalent. Toți cei ce l-au cunoscut și au scris despre Pârvan relevă, în cuvinte pioase și pline de admirație, valoarea de model, de pildă vrednică de urmat a vieții și a operei lui. „Era unul din șefii tineretului asupra căruia avea o aproape mistică influență", scria N. Iorga în necrologul făcut lui Pârvan. Într-una din prelegerile de deschidere a cursului său de sociologie, profesorul D. Gusti, conturînd o imagine sintetică a lui Pârvan, spunea : „Viața sa înseamnă pentru oricine o cunoaștere, o înălțare a propriei persoane. Viața sa este un model ce ia proporția unui simbol" [12].

Vasile Pârvan face parte din acea generație a culturii române care, crescută în avîntul idealului de întregire a neamului românesc, nu numai că și-a dat din plin prinosul la lupta pentru realizarea lui, dar a înțeles că unitatea politică și națională deplină trebuie însoțită pe planul creației spirituale de afirmarea în plan universal a științei, gîndirii și artei românești. În slujba acestei idei majore s-au înrolat toate marile personalități ale culturii noastre din prima jumătate a acestui secol : N. Iorga, N. Titulescu, M. Sadoveanu, L. Rebreanu, L. Blaga, Oct. Goga, C. Brâncuși, George Enescu, M. Ralea, T. Vianu, G. Călinescu ș.a. Între aceștia, V. Pârvan a întruchipat o nădejde și o reușită magistrală a zborului românesc

[8] V. Pârvan, *Idei și forme istorice*, p. 124—125.
[9] *Ibidem*, p. 71.
[10] *Ibidem*, p. 53.
[11] C. Daicoviciu, *Vasile Pârvan*, în ziarul „Națiunea română", 1936, Cluj.
[12] D. Gusti, *Opere alese*, București, Editura științifică, 1965, p. 65.

către universalitate, reprezentînd în spiritualitatea românească un moment de culme a conştiinţei de sine. Ţinta vieţii sale a fost lupta pentru a face din România o ţară a ştiinţei şi culturii, capabilă de întrecere cu toate naţiunile. În realizarea acestui ideal suprem, Pârvan şi-a cheltuit cu o nobilă sîrguinţă şi cu o consecvenţă impresionantă toată energia şi talentele.

Scînteia cu care venise în viaţă urmaşul de răzeşi moldoveni ascundea calităţi intelectuale deosebite : vitalitate şi robusteţe sufletească, fineţe şi sensibilitate de artist, tenacitate şi tărie de caracter, înclinaţie spre adîncire lăuntrică, spre reflecţie filozofică [13]. Acestea au fost sporite şi crescute printr-o disciplină interioară susţinută, prin asimilarea unei vaste culturi, prin cugetare, ca şi prin dobîndirea unor metode de lucru eficace.

Din activitatea complexă şi strălucită în toate domeniile în care s-a manifestat geniul lui Pârvan, opera lui vastă de specialist în istoria antică şi arheologie alcătuieşte, desigur, edificiul cel mai temeinic construit şi cel mai impunător cu care a îmbogăţit ştiinţa românească [14]. Istoricii de azi sînt şi ei unanimi în a recunoaşte în Pârvan un precursor strălucit în lămurirea problemei capitale a originilor şi formării limbii şi a poporului român, a bazei sale etnice şi a fizionomiei sale spirituale. Pârvan este primul dintre istoricii noştri care a evidenţiat, în toată plenitudinea, rolul elementului autohton dac în formarea poporului român [15], pregătind astfel calea spre înţelegerea complexă a acestui factor atît de important în plămădirea fiinţei noastre etnice.

În cercetarea trecutului străvechi al culturii materiale şi spirituale a locuitorilor pămîntului românesc, a strămoşilor noştri daci, în studierea influenţei civilizaţiei greceşti şi a colonizării romane asupra geto-dacilor, V. Pârvan şi-a relevat marea erudiţie, competenţa şi siguranţa de analist, îmbinate cu îndrăzneala ipotezelor, cu capacitatea celor mai largi perspective şi viziuni sintetice. Rezultatul cel mai însemnat al abnegaţiei sale pentru dezvăluirea începuturilor poporului român este *Getica*, operă care „a fost şi va rămîne un monument al culturii româneşti", cum apreciază acad. E. Condurachi.

Vasile Pârvan n-a fost numai un savant de cabinet, excelent cunoscător al antichităţilor clasice şi sagace epigrafist, ci şi un mare arheolog. Cu talentul său de organizator şi cu rîvna neobosită pentru reconstituirea amplă a trecutului, el este creatorul primei şcoli ştiinţifice româneşti

---

[13] Vezi, de pildă, E. Condurachi, *Vasile Pârvan — Opera şi gîndirea sa istorică*, Prefaţă la studiul bibliografic publicat de Academia R.P.R. în 1957 ; idem, *V. Pârvan* „Lupta de clasă", 1957, nr. 9 ; idem, *Vasile Pârvan*, „Dacia", „Revue d'archéologie et d'histoire ancienne", seria nouă, I, 1957 ; R. Vulpe, *Opera ştiinţifică a lui V. Pârvan*, „Studii de istorie", 1957, nr. 7 ; idem, *Introducere* la „Dacia" de V. Pârvan, ediţiile din 1957 şi 1967 ; idem, *Vasile Pârvan şi Transilvania*, în „Steaua", 1967, nr. 6 ; Vl. Dumitrescu, *Vasile Pârvan*, în „Contemporanul", nr. 25/1080/1967 ; P. Teodor, *Vasile Pârvan şi unitatea romînească*, în „Tribuna", iulie 1967 ; I. Bianu, *Vasile Pârvan către elevii şi urmaşii lui*, în *În memoria lui Vasile Pârvan*, volum omagial publicat de „Asociaţia Academică V. Pârvan", Bucureşti, 1934.

[14] Vezi E. Panaitescu, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Cluj, 1930 ; Dr. G. G. Mateescu, *Opera de istorie şi arheologie a lui Vasile Pârvan*, în „Societatea de mîine", IV, 1927, Cluj.

[15] Vezi R. Vulpe, *Vasile Pârvan şi originea neamului românesc*, Extras din „Ethos", I, 2—3, 1944, Alba Iulia ; vezi *Istoria României*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei R.P.R., 1961.

de arheologie, continuînd pe o treaptă superioară începuturile făcute de Al. Odobescu şi Gr. Tocilescu. El imprimă acestei şcoli pecetea personalităţii sale, trasîndu-i un program vast de lucru şi înarmînd-o cu principiile moderne de cercetare. O pleiadă întreagă de tineri se va forma în idealurile ştiinţei pe care le profesa Pârvan. Calităţile sale de specialist, sobrietatea şi adîncimea lucrărilor sale, cultul lui ascetic pentru muncă i-au adus un mare prestigiu atît în ţară, cît şi în străinătate. Ca organizator şi director, Vasile Pârvan reuşeşte să ridice în scurtă vreme ctitoria sa, Şcoala română din Roma, la nivelul unei pepiniere a ştiinţei şi artei, editînd şi două reviste de prestigiu între specialişti : „Ephemeris Dacoromana" (1923) şi „Diplomatarium italicum" (1925) [16].

Temeinicia ştiinţei pe care o profesa cu nedezminţită vocaţie, soluţiile originale şi interpretarea problemelor atacate, epuizarea lor analitică şi sintetică l-au impus pe Pârvan ca magistru nu numai în România. Mărturiile unor eruditi istorici şi arheologi străini ca J. Carcopino, C. Cichorius, G. Paribeni, H. Stevens, A. Garnier sînt revelatorii în acest sens. „Ceea ce Pârvan a putut înfăptui numai în saltul unei generaţii — le spunea D. Gusti studenţilor săi — este surprinzător. Este, în tot cazul, o dovadă elocventă că neamul românesc este capabil de cele mai mari înnobilări şi înălţări" [17].

★

Vasile Pârvan şi-a slujit patria nu numai ca istoric. Aptitudinile sale pentru istorie s-au însoţit mereu cu năzuinţa de a lua atitudine faţă de problemele mari ale epocii sale, ale societăţii româneşti, ale vieţii în general. Fire reflexivă, înclinată spre reculegere şi meditaţie solitară, Pârvan a ajuns la filozofie [18] pornind, ca şi Xenopol, de la istorie, nemulţumit de limitele specialităţii şi de empirismul pozitivist al acesteia. Studiile sale de istorie sînt tot atîtea prilejuri pentru el de a filozofa, de a căuta să înţeleagă şi să judece năzuinţele, suferinţele şi destinul omenirii, rostul vieţii individului. Cum se exprima Iorga în necrologul făcut lui Pârvan : „Fără a fi un filozof în sensul specialiştilor, mintea lui superioară obişnuia să răscolească problemele mari care pe atîţia din noi ne încremenesc în atitudinea unei reverenţe tăcute" [19].

În *Idei şi forme istorice*, în *Memoriale* sau în *Gînduri despre lume şi viaţă la greco-romanii din Pontul Stîng* ni se înfăţişează nu atît un filozof interesat de sistem, de cadre logice şi epistemologice, cît un om şi un profesor preocupat să exprime frămîntările, aspiraţiile şi îndoielile sale intime, să pună ordine în ideile sale pentru a putea astfel să dea îndrumări ideale tinerilor săi auditori, să-i trezească la gînd şi la faptă. De aici şi forma acestor cugetări, rostite în felurite împrejurări festive şi academice, dar tot de aici şi greutatea evaluării lor critice, învăluite cum sînt în cadenţele grave, melodioase, ale unei exprimări lirice fermecătoare [20].

---

[16] N. Lascu, *O ctitorie a lui Vasile Pârvan*, în „Tribuna", iulie 1967.

[17] D. Gusti, *op. cit.*, p. 67.

[18] Vezi N. Bagdasar, *Istoria filozofiei româneşti*, ed. a II-a, Bucureşti, 1941.

[19] N. Iorga, (*Necrolog*) *V. Pârvan*, în „Revista istorică", XIII/1927, p. 200.

[20] Vezi antologica evocare *Sub masca lui Vasile Pârvan* de G. Călinescu, în „Gîndirea", an. VII, 1927, nr. 9, în care fostul elev al lui Pârvan face o comparaţie adîncă între perso-

Dacă am urmări să scoatem în evidență originalitatea gîndirii lui Pârvan, am găsi-o nu atît în preocupările sale de teorie a istoriei, tributară într-o oarecare măsură unor curente filozofice idealiste și opuse (neokantism și neohegelianism) și trădînd ambiția lui de a da o sinteză nouă prin împăcarea lor. Adevărata originalitate a cugetării pârvaniene constă în adîncimea, perspectiva și îndrăzneala ei generoasă. Preocupat să îmbine un maximum de erudiție cu o dicțiune poetică, muzicală, Pârvan ne face să trăim în paginile sale de filozofie o înălțare spirituală, căreia cu greu i-am putea găsi echivalențe în cultura română. S-a spus cu dreptate că în aceste pagini adie aerul tare de piscuri. El visa libertatea de gîndire individuală, puternică și originală, potrivnică uniformizării din școli care ucide „licuricii născocitorilor de gînduri".

„În eseurile sale — mărturisește Tudor Vianu, care a stăruit îndelung asupra lor — se pot întîlni reflecțiile unui moralist grav care îndeamnă la o existență eroică, mîndră și nobilă, plină de demnitate" [21]. Căci înclinația sa înnăscută pentru gîndul filozofic (se înrudea cu V. Conta, după propria-i confesiune), Pârvan a folosit-o pentru a se forma pe sine ca înțelept, ca om, în accepția ideală a cuvîntului. Puține personalități ale culturii noastre pot primi, în acest sens, asemeni lui Vasile Pârvan, calificativul suprem de mare Om înaintea celui de mare artist, poet, istoric sau gînditor. Ceea ce nota el despre eroul său preferat, împăratul filozof Marcus Aurelius, în cartea ce i-a închinat-o, e perfect adevărat și pentru sine : „Nu ca filozof e mare Marcus, ci ca om. Deci nu *filozofia*, ci *viața* sa filozofică e ceea ce trebuie să ne intereseze atunci cînd dorim a-l cunoaște" [22].

Viața filozofică a lui Pârvan ne duce cu gîndul înapoi către lumea plină de armonie și seninătate cosmică a înțelepților Eladei, către înțelesul originar, etimologic al cuvîntului filozofie. Asemeni lui Socrate, doctrina și morala profesate de Pârvan au fost înainte de toate expresia nevoii lui de înțelepciune, fiind încorporate vieții sale și folosite de el ca mijloc de a ajunge la cunoașterea de sine. Pârvan a practicat filozofia ca virtute, ca instrument de purificare a vieții, și în acest sens el este un exemplu rar și impunător de armonie desăvîrșită între gînd și faptă. Particularitățile cugetării lui Pârvan și unele însușiri psihice ale lui provin, în primul rînd, din realitățile lumii sătești, din ereditatea unei viziuni cosmice, senină și realistă, deschisă spre infinit și etern, a țăranilor noștri. În adîncirea acestei viziuni, Pârvan datorează mult, prin cultură, antichității eline și romane, îndeosebi filozofiei stoice pentru care își simțea afinități structurale, dar și unei adînci și dramatice experiențe de viață care și-a pus amprenta, neîndoielnic, asupra spiritului său. Dacă filozofia modernă l-a influențat, mai ales în problemele de teorie a istoriei, această influență n-a putut modifica notele fundamentale ale structurii sale sufletești.

Dar nu analiza cu orice preț a influențelor asimilate e importantă în cazul lui Pârvan, ci tocmai dezvăluirea fondului intim al personalității sale. O asemenea încercare e însă temerară, căci este greu să găsești, cu

---

nalitatea acestuia și cea a lui Iorga, între felul de a conferenția al unui și al celuilalt. În *Istoria literaturii române...*, Călinescu rezumă astfel deosebirea dintre ei : „Dacă geniul lui N. Iorga era viforos sau șăgalnic, acela al lui V. Pârvan era muzical și solemn" (p. 863).

[21] T. Vianu, *Jurnal*, București, 1961.

[22] V. Pârvan, *M. Aurelius Verus Caesar și L. Aurelius Commodus, Studiu istoric*, București, 1909, p. 81.

mijloace analitice și raționale obișnuite, cheia ce-ar deschide incinta bine păzită a intimității sale. E greu, cu atît mai mult cu cît Pârvan n-a evoluat uniform și univoc, ci a fost un suflet dinamic, mobil, un paradox viu, antinomic, atitudinile și ipostazele cele mai diferite devenind posibile în viața lui fără a se incomoda reciproc. Acestea alcătuiesc, mi se pare, peisajul organic și grav al sufletului său. Era o identitate polivalentă.

Antinomia de bază a personalității lui Pârvan, care-i dă tonalitate aparte și face posibile armonia și olimpianismul său, este perspectiva cosmică, pe de o parte, și simțul vieții individuale, pe de alta, — amîndouă realizate adînc în el. Pârvan a trăit la fel de intens perspectiva cosmică — adică rațiunea adîncă a realității, infinitul și eternitatea — și individualizarea, conștiința că tot ce e legat de individ, în comparație cu cosmosul veșnic, e trecător, vremelnic. Gîndul cosmic e una din constantele și cheile de înțelegere ale lui Pârvan; acest gînd major i-a dat grandoarea spirituală. Conștiința umană caută să se valorifice în funcție de cosmosul infinit și etern, aspiră în chip firesc spre absolut, spre nemurire; Pârvan a avut înălțimea de spirit necesară pentru a privi totul „*sub speciae aeternitatis*". Simțul realist al vieții nu l-a cufundat, în urma acestui adevărat asalt al cerurilor, în panteism mistic ori în resemnare pesimistă. Dimpotrivă, dialogul acesta permanent între cosmic și individual a născut în sufletul său un robust optimism tragic, dacă se poate spune așa, dîndu-i totodată măsura exactă pentru a aprecia cum se cuvine valorile umane. Tragicul autentic al lui Pârvan nu este o mistică a eului și nici o desperare a lui, ca la atîția moderni. Sufletul său trăia prea intens realitatea generală, era încărcat de o vitalitate prea mare pentru a-și permite luxul condamnării vieții ori scepticismul negativist, după cum n-a căzut nici în extrema individualismului anarhic, estetizant sau biologic (ca Nietzsche, de pildă).

Dintre atitudinile intime pe care le-a generat la Pârvan dialogul om-cosmos, cele mai semnificative sînt cele ale tragicului și eroicului, prima pe plan mai mult contemplativ, cealaltă pe planul mai mult practic [23]. Pârvan găsește în însuși tragicul său, născut din continua comparare a omului pieritor cu cosmosul veșnic, rațiuni vieții, își trage din el îndemnuri pentru sufletul său luptător, modelîndu-se pe sine ca o pildă de echilibru și seninătate. „Pentru a avea o concepție optimistă asupra lumii și vieții — spune el — e nevoie de un suflet puternic. Numai un mare entuziast poate crede în existența unei legi universale etice, mai presus de urîțeniile morale evidente și, aparent, precumpănitoare ale vieții" [24]. Pârvan a fost un asemenea suflet puternic și un asemenea entuziast. În cazul său, conștiința tragică despre existența umană s-a convertit în afirmarea entuziastă a vieții, în creație. Rar tip de creator în epoca modernă care să îmbine în mai fericită alcătuire apolinicul și dionisiacul, să trăiască la fel de intens dualitatea tragică om-lume și să-și păstreze, în același timp, întreagă ingenuitatea sufletească. Au fost remarcate cu admirație marea sa distincție sufletească, intimitatea sfioasă, sensibilitatea metafizică, laolaltă cu melancolia visătoare, cu înălțimea de cuget înspicată de poezie. „Cei care l-am cunoscut îndeaproape — spune D. Popescu, unul dintre

[23] Vezi V. Băncilă, *Tragicul lui Pârvan și tragicul modern*, în *În memoria lui Vasile Pârvan*, *op. cit.*, passim.

[24] V. Pârvan, *Memoriale*, București, 1923, p. 18.

elevii săi — știm ce suflet ascundea înfățișarea severă a magistrului. Un suflet de poet, cald și bun, un suflet de filozof pururea frămîntat" [25]. În portretul de mare artă și sugestie pe care l-a făcut lui Pârvan, G. Călinescu îl compară cu Brand, eroul lui Ibsen, sau cu arhitectul unei muzici festive, de artă tragică antică : „Nu era glacial fără o rază de soare în ochi și niciodată afabil fără oarecare gravitate. El avea sufletul unui conducător de mulțimi..." [26].

★

Ce consecințe decurg din această „învățătură tragică, austeră și pasionată", cum numește T. Vianu textele filozofice ale lui Pârvan? Ce valoare dobîndește viața omenească în comparație cu eternitatea cosmică? Ce idealuri și norme etice trebuie s-o călăuzească?

Viața omenească, ca parte din realitatea universală, își are valoarea în ea însăși, după Pârvan, căci se încadrează în rațiunea de a fi a lucrurilor, a firii. Ce înseamnă a trăi? — se întreabă el. E singura realitate sublimă la care poate aspira omul. Viața este totul, singurul bun pe care îl au muritorii. Nefericirea cea mai mare este să te naști pentru viață și să nu sprijini tot ce e viață în tine și în ceilalți. Sînt fericiți cei care nu-și irosesc zadarnic viața. Pârvan înalță adevărate imnuri de laudă vieții, luminii, soarelui. O asemenea entuziastă adeziune la viață, asemenea îndemnuri pentru prețuirea ei se puteau naște numai într-un suflet tragic care a trăit îndelung în meditație asupra morții. Într-adevăr, cum remarcă un comentator, moartea devine la Pârvan o problemă fără soluție (există vreuna?) și o durere fără sfîrșit : conștiința subiectivă, dornică de nemurire, aspirînd spre infinit și etern, nu se poate împăca cu destinul ineluctabil al morții. Răzbate în ideile lui Pârvan despre moarte ceva din credința antică în *Moira*, în parcele nemiloase, dar și acel îndemn spre *amor fati*, spre înfruntare oedipiană a destinului. Cu atît mai prețuită este viața, după Pârvan, cu cît individul și popoarele au meditat mai îndelung asupra morții. Pentru el moartea înseamnă „o durere fără sfîrșit", „o cumplită absurditate". Ce ar putea aduce mîngîiere omului care are blestemata conștiință a devenirii universale, amara înțelepciune a lui *panta rei*, ce ar putea să-l apropie de nemurire? Răspunsul la această întrebare este punctul culminant al meditațiilor filozofice ale lui Pârvan și, în funcție de el, se definesc și celelalte atitudini ale sale.

Valoarea supremă, scopul și sensul vieții rezidă, după el, în lupta împotriva morții : „Viața împotriva morții, spirit împotriva materiei, ritm împotriva inerției" [27]. Calea pentru a cuceri eternitatea umană, absolutul este deci spiritul, trăirea intensă a vieții, fapta și creația ; viață demnă să fie trăită este numai viața cugetătoare, mijlocul prin care omul se armonizează cu „vibrarea și ritmul lumilor nesfîrșite". „Dați vieții îndeamnă Pârvan — nu prețul ieftin al celui ce n-a meritat-o, ci considerați-o ca un act solemn de continuare spre eternitate întru ce are mai bun neamul

---

[25] D. Popescu, *Ultime amintiri* (Despre Vasile Pârvan), Societatea de mîine, IV, 1927 Cluj, p. 353.

[26] G. Călinescu, *Sub masca lui Vasile Pârvan*, în „Gîndirea", an. VII, 1927, nr. 9,

[27] V. Pârvan, *Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane*, extras din „Arhiva pentru studiul și reforma socială", 1, an. 1, București, 1919, p. 31.

omenesc" [28]. Viaţa omenească devine acceptabilă, raţională şi inteligibilă numai prin valorificarea spirituală şi prin trăire intensă. Sensul vieţii individului, spune Pârvan, e în funcţie de împlinirea acestui postulat cosmic. Adevărata luptă împotriva morţii omul o desfăşoară în mijlocul firii. El este un „animal cosmic", dar prin conştiinţa de sine pe care o dobîndeşte, el îşi poate făuri, alături de natură, o lume aparte a lui — cultura. Valorile create de spiritul omenesc de-a lungul istoriei îi apare lui Pârvan drept măsură a protestului acestuia împotriva morţii. Istoria, în concepţia lui Pârvan, nici nu are alt obiect decît „cercetarea luptelor omului pentru bine, adevăr, frumos şi fericire..." [29], valorile supreme ale vieţii. Sporirea creaţiilor omeneşti — materiale şi spirituale —, lupta pentru mai mult gînd, spiritualizare entuziastă, eticizare a vieţii social-politice — iată terenul în care au a se manifesta, aici pe pămînt, năzuinţele ideale ale omului. Întreaga admiraţie a lui Pârvan se îndreaptă spre anticii greci, care, realişti şi sinceri, îşi trăgeau îndemnurile către adevăr, frumos şi bine din viaţa pămînteană şi „nu credeau că după moarte e altceva decît somn veşnic" [30]. De aici seninătatea, liniştea lor în faţa morţii, dreapta cumpănă ţinută în dualitatea tragică om-destin, sentimentul de plenitudine cu care părăseau viaţa armonios sfîrşită.

Pârvan refuză perspectiva creştină a unei vieţi de dincolo, numind învăţătura aceasta demnă pentru „firi de sclavi, iar nu de oameni liberi" şi apreciind că „adevărata viaţă nu e decît aici pe pămînt". Aici, în lumea noastră dintre ţărînă şi astre, omul capătă adevărata măsură a puterii sale, idealul purificator prin care ajunge la frumuseţe omenească curată şi înălţătoare. În opoziţie cu religia, care „nu mai poate da azi mîngîiere la întrebările sufletului omenesc", în opoziţie şi cu epicureismul hedonist, care e „un ideal pentru egoismul strîmt al micului burghez", Pârvan conturează un ideal de viaţă care „să crească întreaga noastră fiinţă spirituală în gîndul existenţei exclusiv terestre...".

Potrivit acestui ideal „terestru", acordat cu însăşi firea lucrurilor, sufletul omenesc luptător, în primul rînd cu propria-i inerţie, poate urmări veşnicia prin creaţiile sale. „Renunţare la glorie şi mărire, resignare întru măsura puterilor noastre adevărate, mîngîiere cu visul supraomenesc al eternităţii, dar nu pentru a ne crede pe noi ca oameni eterni, ci numai pentru a ne îndrepta mereu gîndurile noastre şi a ne hotărî faptele noastre după gîndul veşniciei, *iată taina vieţii senine*" [31].

Continua comparare între maiestatea eternă a firii şi faptele omeneşti trecătoare — aceasta e cumpăna găsită de Pârvan între „prea marea bucurie, ori prea marea întristare de lucrurile pămînteşti" [32]. În această capacitate de autocritică stă remediul la păcatul „încîntării de sine" sau la scepticism, extremele la care poate duce necunoaşterea de sine, ambele ironizate cu sarcasm de către Pârvan. Dimpotrivă, cel care şi-a lămurit sieşi măsura exactă a puterilor sale poate să-şi tragă avînturile tocmai din această autocunoaştere şi să le acordeze statornic în tonul eternităţii.

---

[28] Idem, *Memoriale*, p. 106.
[29] V. Pârvan, *Memoriale*, p. 68.
[30] *Ibidem*, p. 14.
[31] V. Pârvan, *Memoriale*, p. 57 (subl. ns.).
[32] *Ibidem*, p. 20.

Pe baza acestor principii generale, Pârvan formulează și normele sale etice, generoase și optimiste, menite să lumineze viața cu o rază de veșnicie. Etica lui Pârvan, afirmativă și eroică, este, poate, partea cea mai durabilă din meditațiile sale filozofice. Ea a răscolit conștiințe, a stîrnit energii și continuă să fie un adevărat balsam sufletesc, un îndemn către autodepășire. Pârvan a dat lecții de curaj și eroism. „În drumurile viitorului — spune T. Vianu — el a înțeles să sprijine sufletele elevilor săi nu ascunzîndu-le gîndul tragic al existenței, dar ajutîndu-le să-l utilizeze ca pe un bărbătesc îndemn către sacrificiul legat de orice viață închinată spiritualității" [33].

Căci spiritualitatea este în concepția lui Pârvan menirea cea mai înaltă a omului, a comunităților istorice umane. Ea se încorporează în cultură, în creația de bunuri materiale și spirituale [34]. Morala lui se organizează în jurul activității cu orice preț, al sforțării perpetue creatoare, al luptei intransigente cu sine însuși, cu obstacolele. Din reflecția adîncită asupra morții și vieții, asupra destinului omului în lume, Pârvan a extras imperativul supremei lui solicitări active.

Acest imperativ se exprimă în primul rînd în înțelegerea vieții ca o datorie pentru muncă. Gîndul despre „datoria vieții noastre" a fost obsedant pentru Pârvan, și această obsesie este caracteristică pentru unitatea preocupărilor sale și pentru însemnătatea acordată de el problemelor de etică socială. Munca asiduă, sîrguincioasă, sacrificiul pentru idealul urmărit, pentru a cuceri „un fragment de lumină furată din cer" — iată calea prometeică a adevăratei înnobilări, calea formării caracterului și a conștiinței datoriei împlinite. Munca individuală nu are însă nici o valoare în concepția lui Pârvan dacă nu este pusă în slujba semenilor : „Nu în cultul exagerat al propriului eu, ci în armonioasa sa dezvoltare în mijlocul societății e a se căuta mijlocul de a ajunge la fericire . . ." [35]. Omul trebuie să fie conștient de rosturile sociale ale misiunii sale, căci el nu există decît ca ființă socială. Numai dînd din sufletul nostru, trăim deplin și cu cît dăm mai mult cu atît viața noastră e mai intensă. De aceea, nici un om, nici cele mai modeste suflete nu trăiesc zadarnic pe lumea aceasta. Fiecare la locul său, pe măsura puterilor sale și în ramura pentru care are înclinație și competență, își poate aduce partea sa de contribuție la binele obștesc. Idealul vieții, spune Pârvan, este să excelezi în meseria ta și să nu ridici asupră-ți vorbele rele ale nici unui concetățean.

Prin reflecție și conștientizare, printr-o neîntreruptă spiritualizare, omul e dator să-și biruie utilitarismul biologic, inerția și slăbiciunile pentru a se ridica la gînd, a se autoperfecționa și, social, a se dinamiza în fapte de creație, în activitate socială. Căci nu animal frumos trebuie să fie omul, ci bun. Umanizarea noastră este deci în funcție de conștiința datoriei și de muncă, înțelese ca rațiune de a fi. De aceea munca este ridicată de Pârvan la înălțimea unui cult propovăduit cu ardoare : „Să muncim în libertate, să creem în libertate, e să cîntăm vieții cel mai frumos imn

[33] T. Vianu, *Filozofie și poezie*, București, 1942 ; *Vasile Pârvan și concepția tragică a existenței.*

[34] Vezi. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent.* (V. Pârvan) București, 1941.

[35] V. Pârvan, *L. Marcus Aurelius Caesar...*, p. 233.

pe care l-ar putea sufletul nostru cuprinde în adîncurile lui. Munca e ritmul vieții, ea dă ca și libertatea tărie și frumuseță și caracter propriu ființei noastre" [36].

Cu astfel de înălțime de cuget, cu astfel de energie morală și cu asemenea îndemnuri ideale se adresa Pârvan contemporanilor săi; astfel de eroic consimțămînt la viața închinată muncii și creației aducea el din cufundarea în studiul realităților trecute, îndeosebi antice. Suflul acestui „real idealism" îl dorea el activ în rîndurile generațiilor tinere atunci cînd li se adresa la deschiderea festivă a Universității Daciei Superioare, vorbindu-le sugestiv și solemn de „datoria vieții noastre" [37]. A fost, desigur, un glas ascultat și venerat, așa cum atestă mărturiile vremii.

Deschizător de drumuri noi în știința despre trecut, creator de școală în arheologia românească, Vasile Pârvan și-a pus vocația sa de istoric, puterea de muncă uriașă și avînturile spiritului său superior în slujba aspirațiilor oamenilor către frumos și adevăr, către un viitor mai luminos, căutînd să fixeze vieții și culturii românești un program, un scop mai înalt decît cel pe care-l oferea arena politică a vremii sale. Aplicabilitatea pe care o găsește Pârvan ideilor sale la realitățile românești din preajma primului război mondial și în perspectivele noi de după desăvîrșirea unității naționale constituie obiectul unui alt studiu. Ne-am mărginit aici să fixăm cadrul general al concepției sale optimist-tragice și eroice despre viață și menirea omului în lume.

Ca slujitor al muncii căreia i s-a dedicat necontenit, Pârvan a înțeles să rămînă fidel gravelor sale directive morale, întruchipînd la noi tipul ideal de savant, cu erudiție și competență sigure, cu disciplină interioară neclintită. A fost un om în suprema expresie a inteligenței și voinței organizate. Ideile pe care le-a profesat, prin care a chemat la gînd și la faptă patriotică atîtea generații de tineri au fost organic structurate în alcătuirea sa morală, determinîndu-l la acțiunea cea mai devotată și încrezătoare. A fost strategul acelei armate a spiritului la care dorea să convertească toate puterile latente în națiunea noastră pentru a le împărtăși cu taina vieții închinate muncii, datoriei, creației. Ne-a oferit — suprem eticism — pilda sa eroică și devotamentul nețărmurit în slujba ridicării culturii românești la universalitatea etern-umană. Ce poate fi mai întăritor pentru noi, mai demn de urmat decît exemplul personal, decît pașii îndrăzneți „pe nisipul eternității"?

---

[36] V. Pârvan, *Memoriale*, p. 78.

[37] Vezi idem, *Idei și forme istorice*, cap. I.

DISCUŢII

CONCEPTUL DE FILOZOFIE

DE

PETREA MIHALACHE

Creat în urmă cu peste două milenii, prin împletirea străvechilor cuvinte greceşti *fileo* = iubesc şi *sofia* = înţelepciune, termenul de filozofie a cuprins succesiv şi adăposteşte simultan un conţinut pe cît de bogat, pe atît de contradictoriu. Literal luat, el înmănunchează aprecierea prin care „filozofia se numea mai înainte înţelepciune şi cel care o profesa era numit înţelept"[1] cu sensul imprimat acestor termeni de către Pitagora, prin autoconsiderarea sa ca „iubitor de înţelepciune" sau prin folosirea de către Socrate a termenului mai modest de „prieten al înţelepciunii". Dar, deşi cu acest sens termenii filozof şi filozofie se regăsesc la mulţi şi valoroşi cugetători, semnificaţia lor nu a rămas aceeaşi. De-a lungul istoriei, ei au primit mereu noi accepţii, care, la rîndu-le, sînt pe cît de variate, pe atît de antinomice şi controversate.

Astăzi, ca şi în trecut, anumiţi oameni şi-l reprezintă pe filozof ca pe un savant, iar alţii ca pe un diletant, unii îl văd ca purtător al făcliei lui Prometeu, iar alţii ca pe un discipol al lui Mefistofel. Pentru unii, filozoful este un militant ateist, pentru alţii un mediator între ştiinţă şi religie, iar pentru alţii un poet al necunoscutului. Similar, înţelesul termenului de filozofie diferă de la Heraclit şi Democrit la Platon şi Aristotel şi de la aceştia la gînditorii contemporani. De regulă, el circulă însoţit de un alt termen menit să-l precizeze. Aşa îl întîlnim în simbiozele : „filozofia materialistă" şi „filozofia idealistă", „filozofia dialectică" şi „filozofia metafizică", disjunse şi ele în : „filozofia antică" şi „filozofia medievală", „filozofia iluministă" şi „filozofia marxistă", „filozofia burgheză contemporană", cu ramificaţiile sale — „filozofia neopozitivistă", „filozofia existenţialistă", „filozofia pragmatistă", „filozofia neotomistă" ş.a.m.d. Şi într-un loc, şi în altul, filozofia este „acasă", dar (iarăşi un „dar" !) în fiecare caz ea se diferenţiază aşa cum un substantiv propriu se detaşează de unul comun.

De aici mereu reînnoitele întrebări : „Ce reprezintă filozofia ?"[2] ; „Care este locul pe care îl ocupă şi ar trebui să-l ocupe filozofia în lumea

[1] Diogenes Laertios, *Despre viaţile şi doctrinele filozofilor*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1963, p. 118.

[2] Vezi Clara Dan, *Este filozofia o înţelepciune?*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 9, p. 1 042.

de astăzi?"[3]; „Qu'est-ce que la philosophie marxiste?"[4]; „Filozofia, o știință?"[5], întrebări care prin ele însele conduc spre concluzia că motivele — considerentele — cu privire la temeiul de drept al existenței, rostului și utilității filozofiei mai impun considerații, reflexii, analize. Împuternicește oare situația curentă a filozofiei numele pe care l-a primit? Se justifică oare în prezent folosirea termenului de filozofie fără a preciza despre care filozofie este vorba? Socot că nu și da. Nu, întrucît termenul de filozofie, alias înțelepciune a avut și continuă să aibă accepții neunivoce. Da, pentru că și în măsura în care el a devenit și este un concept — o noțiune generală — o abstracție teoretizată — un rezultat al desfășurării întregului proces logic prin care gîndirea își însușește concretul în multiplele sale determinații — surprinde unitatea diversității obiectului și subiectului, scopului și metodei acțiunii filozofice — și care este susceptibilă de continuă perfecționare. Recunoaștem, acest mod de a pune problema conține contradicția: da, nu. Da și nu este însă întreaga istorie a filozofiei. Ea însăși se mișcă între a fi și a nu fi într-o formă sau în alta [6]. Ca atare, adevărata semnificație a termenului de filozofie se dezvăluie prin accepțiile sale contradictorii. Iată cîteva dintre ele.

Sophia la Heraclit — „înțelepciunea înseamnă să spui adevărul și să acționezi potrivit naturii dîndu-i ascultare". Ea implică „înțelegerea rațiunii cosmice care conduce toate lucrurile prin toate", cere cunoașterea adîncă a realității și prin rezultatele cunoașterii „este o cîrmă fără greș în orînduirea vieții"[7].

Prin contrast, *sophia* care-l atrage pe Platon, „înțelepciunea este știința care se ocupă de divinitate și de suflet"[8]. Fiind pură, spiritualizată, ea nu pretinde cercetarea lucrurilor. Cele percepute prin simțuri sînt pentru dînsa doar umbre palide ale ideilor de bine, frumos etc. și prilejuri de reamintire a celor contemplate de suflet într-o viață anterioară. În schimb, înțelepciunea platonică cere prietenilor săi să se cufunde în ei înșiși spre a-i afla adevărul suprem și să-și confrunte permanent opiniile pentru a ajunge la condiția ideală a lumii spre care cea reală, cea contingentă nu face decît să tindă.

Cu altă semnificație este filozofia în viziunea actuală a profesorului elvețian de psihologie și epistemologie Jean Piaget. Examinînd critic *sophiile* precedente, Piaget conchide că „filozofia, conform marelui nume pe care ea l-a primit, constituie o înțelepciune, indispensabilă ființelor raționale pentru coordonarea diverselor activități ale omului, dar ea nu atinge o cunoaștere propriu-zisă, prevăzută cu garanțiile și cu modurile de control, caracterizînd ceea ce se numește cunoaștere"[9].

---

[3] Vezi „Revista de referate și recenzii — filozofie", 1967, nr. 9, p. 741.

[4] Waldeck Rochet, *Qu'est-ce que la philosophie marxiste?*, Paris, Editions Sociales, 1962.

[5] I. V. Kuznețov, *Nu! Filozofia este o știință*, în „Probleme de filozofie", 1962, nr. 1; vezi Gabriel Liiceanu, *Filozofia, o știință?*, în „Contemporanul" din 26 ianuarie 1968.

[6] Vezi Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1965, p. 175.

[7] Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 423.

[8] *Ibidem*, p. 220.

[9] Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1965, p. 1.

Cu alte cuvinte, după Piaget, ca și după alți gînditori contemporani, filozofia nu poate accede la cunoașterea adevărului. Ținutul ei începe și se sfîrșește la granițele cunoașterii științifice [10].

La alți prieteni ai înțelepciunii, termenii filozof și filozofie au semnificații analoge uneia sau alteia dintre aceste linii. Astfel, în istoria gîndirii filozofice din țara noastră, la Titu Maiorescu, bunăoară, filozofia are sensul ei originar de năzuință spre înțelepciune și spiritul lui e profund filozofic în această accepție. Pentru Mircea Florian, „filozofia este o disciplină teoretică organizată metodic, care are drept scop înțelegerea desăvîrșită a faptelor trăite, deci a lumii și a vieții așa cum sînt date"[11]; la Vasile Conta reîntîlnim ridicat la rang de sistem filozofic românesc spiritul filozofiei lui Democrit și Heraclit, iar la Nae Ionescu — părerea dezolantă că „filozofia științifică nu există. Filozofia este un lucru foarte personal, eminamente subiectiv"[12].

Acestea fiind primele note prin care filozofii și filozofia se prezintă, de obicei, în fața experienței comune, aprecierile pe care le primesc sînt și ele asemănătoare, adică contradictorii. În contemporaneitate, ca și în antichitate, filozofia este fie idolatrizată ca cea mai curată și mai înaltă simbolizare a spiritului științific, fie desconsiderată și privită ca o îndeletnicire a cărei valoare și perpetuare sînt fundate pe un miraj istoric. În prezent, ca și cu două mii de ani în urmă, filozofia este cotată cînd ca înțelepciune, cînd ca ansamblu de iluzii deșarte, cînd ca știință sau ca știința științelor, cînd ca o mărturisire personală, o autobiografie ontologică sau o romanțare a universului. Acum, ca și în trecut, ea este tratată aici ca o acțiune specific umană, ce sapă mereu mai adînc pentru a descoperi punctul arhimedic al culturii materiale și spirituale, iar acolo ca pe o agitație pe cît de extraordinară, pe atît de zadarnică [13].

Atare judecăți de valoare se întîlnesc pretutindeni unde este vorba de filozofi și de filozofie și, firește, dezamăgesc. Întîlnindu-le, bunul-simț și nu numai el fie că este șocat și dezorientat, fie că rămîne cu impresia precară că filozofia este o colecție de născociri ale unor cavaleri rătăcitori care se bat cu îndîrjire fără a ști pentru ce și care, respingîndu-se reciproc, își înfăptuiesc isprăvile fără rost.

Sub înrîurirea acestei impresii, poate, Lucian Blaga scria pentru posteritate că „filozofii se devorează unul pe celălalt" și că „filozofia este pe harta lumii singura pată albă unde canibalismul endemic nu s-a atenuat și nu se va atenua niciodată"[14]. Impresia aceasta este atît de răspîndită, încît și decanul filozofilor contemporani, Bertrand Russell, a fost tentat cu ani în urmă să susțină că filozofia ar asculta de o altă lege de dezvoltare radical deosebită de aceea care se manifestă în istoria teoriilor științei. În timp ce științele evoluează, integrînd rezultatele obținute în sinteze teoretice mai cuprinzătoare, istoria filozo-

[10] Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, p. 165, 281—282; vezi și K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1950, p. 3.

[11] Mircea Florian, *Reconstrucție filozofică*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 149.

[12] Nae Ionescu, *Istoria logicii*, 1941, p. 43.

[13] Vezi *Filozofia Astăzi*, în „Revista de referate și recenzii — filozofie", 1966, nr. 9.

[14] Lucian Blaga, *Discobolul*, București, Publicom, 1945, p. 38.

fiei, spunea el, oferă tabloul unei lupte iraționale, în cadrul căreia fiecare sistem reprezintă sau are pretenția că ar reprezenta negarea totală a evoluției anterioare [15].

Quot capita, tot sensus — cîte capete atîtea sensuri. Și totuși, potrivnic acelora care văd orice într-o filozofie, dar nu observă tocmai filozofia, vom da crezare marilor dialecticieni : G.W.F. Hegel, K.Marx, F. Engels și V. I. Lenin, după care, „oricît de diferite ar fi între ele sistemele filozofice, deosebirile dintre ele nu sînt atît de mari ca aceea dintre alb și dulce, dintre verde și aspru ; ele se potrivesc una cu alta prin aceea că toate sînt sisteme filozofice" [16].

Admițînd, sau pentru a accepta acest numitor comun al fracțiilor filozofice, este necesar să lămurim însă ce este un *sistem filozofic*, iar pentru a explicita această chestiune hotărîtoare în înțelegerea conținutului rostului și puterilor filozofiei, trebuie să precizăm în prealabil ce se înțelege printr-un sistem.

Un sistem luat în sine este un complex de elemente aflate în legătură. Elementele sau componentele pot fi lucruri sau corpuri (să spunem particulele care alcătuiesc atomul), și în acest caz avem de-a face cu un sistem natural; pot fi obiecte, adică lucruri trecute prin focul acțiunii modificatoare a omului (să zicem piesele care alcătuiesc diferitele unelte de producție), și în acest caz avem de-a face cu un sistem artificial, adică produs de activitatea socială, sau pot fi cunoștințe, noțiuni, aserțiuni prin care se reflectă sau se ipostaziază în mintea omului sistemele naturale și cele artificiale, și, în acest caz, avem de-a face cu un sistem de idei sau de reprezentări.

Dacă legătura dintre componentele complexului este exterioară, întîmplătoare, ca, de pildă, aceea dintre cărțile aflate într-un raft, spunem că sistemul este sumativ. Într-un asemenea sistem, componentele rămîn ceea ce sînt — nu apar proprietăți noi. Sistemul coincide cu simpla sumă a proprietăților componentelor. Dacă legătura dintre componente se caracterizează însă printr-o interacțiune care duce la apariția de proprietăți noi, pe care nu le găsim la fiecare component în parte, spunem că sistemul este integral sau că avem de-a face cu un întreg rezultat din acțiunea reciprocă a părților.

Asemenea sisteme integrale sînt în natură — atomii, moleculele, celulele vii, speciile de plante și animale etc., în societate — diferitele moduri de producție, diferitele formațiuni social-economice și pe planul vieții spirituale sau al conștiinței sociale — diversele teorii și concepții științifice, politice, etice, estetice etc. Sistemul filozofic face parte din rîndul acestora din urmă, este o formă specifică a conștiinței sociale, adică una dintre formele ansamblului de idei sistematic organizate prin care se reflectă relațiile dintre om și natură și relațiile dintre oameni.

Relațiile reflectate de către conștiința socială fiind de fiecare dată concret-istorice, iar sistemul filozofic fiind o formă a conștiinței sociale,

---

[15] Vezi Pavel Apostol, *Inconsistența argumentării idealist-subiective*, București, Edit. științifică, 1965, p. 7.

[16] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 255.

rezultă mai departe că fiecare sistem filozofic poartă amprenta epocii istorice date sau, cum spunea K. Marx, „orice filozofie adevărată reprezintă chintesența spirituală a epocii ei”[17]. Epocile fiind diferite, rezultă implicit că și „chintesența lor spirituală”, adică filozofia ca reflectare a esenței lor celei mai profunde, nu este totdeauna aceeași. Totodată, epocile istorice, nefiind rupte unele de altele, formîndu-se unele pe seama altora și constituind succesiv istoria, reclamă reflectarea chintesenței istoriei, a fundamentului ei, fără de care nu ar exista și care se manifestă ca primordial în varietatea fenomenelor sale.

Răspunsul la această solicitare îl caută orice sistem filozofic autentic, și, cum găsirea lui implică cercetarea întregii existențe, filozofia, care se constituie și ea istorește, a tins să se formeze, s-a format și tinde să se dezvolte ca un sistem teoretic integral despre natură, om și cunoașterea lumii.

Cum și cît a reușit filozofia să fie un asemenea sistem diferă de la o epocă istorică la alta și în cadrul aceleiași epoci de la o școală filozofică la cealaltă. Diferențele sînt însă înăuntrul ei ca deosebiri ale părților ce-i alcătuiesc compoziția. Oriunde și totdeauna, în mod speculativ sau în mod științific, cu pornire afirmativă sau cu îndoială sceptică, ele vin cu disponibilități către elaborarea unui sistem de idei despre natura și alcătuirea lumii, despre raporturile omului cu mediul lui natural și social, despre locul și destinul omului în univers, despre scopurile, sensul și valoarea vieții.

Punctele de sprijin în construcția filozofică — fundamentele sistemelor filozofice — sînt divergente. Unii filozofi pășesc de la existența obiectivă, de la materie, pentru a ajunge la senzații, gîndire, afectivitate, conștiință, adică la existența subiectivă. Sistemul lor se înalță pe temeiul cunoașterii științifice și razele lui se îndreaptă asupra oamenilor pentru ca aceștia, oglindindu-se cum sînt, să înțeleagă cum pot și cum trebuie să fie. În această accepție, ei sînt sub raport filozofic materialiști și sub raport etic idealiști, în sensul cel mai curat și deplin al cuvîntului — purtători ai celor mai înalte idealuri umane. Alții, dimpotrivă, pornesc de la o idee, de la „eul pur”, pentru a ajunge la spiritul universal, la non-eu sau la Dumnezeu. În acest înțeles, ei sînt sub raport filozofic idealiști și sub raport nefilozofic materialiști.

Între primii și ultimii se intercalează scepticii sau agnosticii, după care, întrucît despre orice se pot emite păreri contrare, este mai cuviincios să ne abținem de la judecată, să recunoaștem zădărnicia oricărui efort de a ajunge la adevăr, să ne tîrîm în pridvorul bisericii și să cerem statului, cum preconiza Emil Cioran, „să-i aresteze pe toți înțelepții”.

Aceste orientări antinomice se întîlnesc în toate chestiunile care au intrat și se află în cîmpul filozofic. Divergente ca desfășurare, strădaniile filozofice sînt însă convergente ca punct de aplicație. Din perspectiva sa, fiecare sistem filozofic urmărește, înainte de toate, să dea răspuns cerinței formării unei concepții despre lume, adică unui ansamblu unitar de idei despre fenomenele naturii, vieții sociale și conștiinței omenești[18].

---

[17] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. I, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1960, p. 107.
[18] Vezi D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel*, București, Edit. științifică, 1967, p. 24.

Satisfacerea acestei cerințe, generată de angajarea plenară a omului în lume și de nevoia de a-și preciza poziția proprie față de diversitatea manifestărilor ei, reclamă cu necesitate căutarea factorului comun, primordial, integrator al varietății fenomenelor înseși, și filozofii răspund în principal acestei chemări. „Ce există în realitate? — iată întrebarea capitală la care trebuie să răspundă orice sistem filozofic și care — cum remarca subtilul analist P.P. Negulescu —, înlăturată sau evitată cu intenție în timpul din urmă, apare în mod fatal implicată, sub un aspect sau altul, în toate sistemele filozofice"[19]. Soluțiile sînt variate și controversate, întrebarea însă se impune sub o formă sau alta de fiecare dată, și în acest înțeles rezolvarea pe care o dau sistemele filozofice „problemei raportului dintre gîndire și existență, dintre spirit și natură" este rezolvarea problemei fundamentale a concepției despre lume. Soluționînd această chestiune — descoperind materia în mișcare ca factor primar și cognoscibilitatea ei, sau postulînd ca factor unificator spiritul absolut, conștiința omului ori limbajul fizicalist —, sistemul filozofic aspiră să asigure realizarea unității ideilor și reprezentărilor despre lume, formulează prin soluția pe care o dă o concepție generală despre natură, societate și cunoaștere și servește prin aceasta drept fundament teoretic concepției unei persoane sau a unui grup social.

Ca fundament teoretic al concepției despre lume, adică despre totalitatea fenomenelor naturale, sociale și spirituale, filozofia este în primul rînd o reflectare generalizată și sintetizată în categorii și enunțuri logice a existenței din care derivă toate genurile de existență.

Această existență, din care purced toate și în care se întorc toate, apare în sistemele filozofice, cu accepții care, atunci cînd nu sînt echivoce, merg pînă la a se exclude reciproc. În și prin încrucișarea sensurilor pe care i le atribuie filozofii răzbate însă tendința obiectivă de a pătrunde în fundamentul primar și cel mai cuprinzător cu scopul de a înțelege natura lumii — esența ei, structura și modul existenței sale și de a da pe această cale o explicitare și fundamentare existenței umane.

Efectuînd această pătrundere în funcție de posibilitățile concret-istorice și cu mijloacele impuse de amploarea și profunzimea obiectului, respectiv cu ajutorul gîndirii abstractive și generalizatoare — iar acolo unde este vorba de probabil cu ajutorul ipotezei — filozofii elaborează o teorie generală a existenței și prin aceasta filozofia exercită o funcție ontologică, este ontologie — un sistem categorial explicativ al existenței în ansamblu, privit ca unitate a posibilului și realului.

Din acest punct de vedere — al funcției ontologice —, filozoful veritabil, ca și omul de știință, este mistuit de aceeași cerință irezistibilă de a explica fenomenele lumii înconjurătoare așa cum sînt ele în sine. Sub aceleași comandamente umane, aflîndu-se în fața complexității existenței și a neajunsului repetabil al datelor de observație, el face — ca și omul de știință — analize și sinteze, emite, ca și acesta, o ipoteză, imaginează o relație, prezumă un principiu, caută o lege care să le cuprindă pe toate într-un sistem și în acest fel să le cucerească ca întreg.

---

[19] P. P. Negulescu, *Critica aprioriismului și empirismului*, București, 1929, p. 8.

Diferența apare aici numai ca dimensiune a obiectului investigat. Pe cînd omul de știință și știința lui se cantonează într-o anume regiune a realității, spre exemplu a fenomenelor fizice sau a celor chimice, a celor biologice ori a celor economice, filozoful și filozofia își au reședința pretutindeni. În relația sa cu realitatea, filozofia nu are decît granițele pe care i le instituie condițiile social-politice, cultural-științifice și calitățile filozofilor, în care se naște, pe care se bizuie și pe care le depășește de fiecare dată. În rest și contrar opiniilor limitative expuse inițial, *filozofia este un mod de cunoaștere ce sondează existența asupra căreia se apleacă orice altă formă a cunoașterii comune, științifice sau artistice. Ea nu este nici înăuntrul, nici în afara celorlalte genuri cognitive, ci se află împreună cu ele așa cum se găsește întregul cu părțile.*

Sistemele naturale, sociale sau cele de idei, studiate în parte de către științele corespunzătoare, sînt raportate de filozofie la lume ca totalitate, pentru a le smulge un plus de claritate și a le reda omului într-o majoră unitate. În virtutea acestui fapt — al ariei și orientării sale către liantul tuturor fenomenelor —, filozofia se manifestă într-un loc ca filozofie a naturii și în altul ca filozofie a științelor naturii, aici ca filozofie a istoriei, a culturii, a politicii, a eticii sau a esteticii, a medicinii ori a muzicii, acolo ca filozofie a valorii sau a vieții, iar dincolo ca filozofie a morții.

În drumul ei spre toate cele existente, ca și în îndrăzneala sa către cele posibile, în modul său de a cerceta fenomenele sau — altfel spus — în metoda sa, înfățișările pe care le ia sînt la fel de nestatornice. Și într-o formă, și în cealaltă, filozofia se interesează însă nu de fenomen ca fizic sau psihic, biologic ori chimic, nu de structura și cauzele obiectului X ori Y, nu de legile specifice unui anumit domeniu al realității, ci de legăturile și proprietățile comune fenomenelor, de legile existenței și mișcării lor ca fragmente ale marelui unic, de raporturile lor cu existența umană sau, altfel spus, *cercetează totul prin prisma raportului dintre existența obiectivă și cea subiectivă.*

Mișcîndu-se între aceste coordonate ale existenței și cercetînd în fiecare caz aparte dinamica raportului dintre obiectiv și subiectiv, filozofia este concomitent ontologie și gnoseologie — teoria existenței și teoria cunoașterii existenței. Ca ontologie materialistă sau idealistă, dialectică ori metafizică, ea constituie temelia teoretică a cunoașterii, prolegomene sau introducere la aceasta, iar ca gnoseologie elaborează teoria cunoașterii.

În această ulterioară înclinație, filozofia studiază relația dintre subiect și obiect în orice act cognitiv, caută să stabilească cum se raportează ideile noastre despre lumea înconjurătoare la această lume însăși[20]. Sîntem noi oare în stare să ne formăm în reprezentările și noțiunile noastre despre lumea reală imaginea exactă a realității? Ce cunoaștem propriu-zis, care este obiectul, sursa, izvorul cunoștințelor noastre? Le corespunde oare ideilor noastre o realitate obiectivă, sau sînt simple simboluri arbitrare ori fantasmagorii? Cum s-a ajuns la ele, cum cunoaștem? Cît cunoaștem? Care este valoarea de adevăr a cunoștințelor noastre? În

[20] F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1967, p. 343.

ce fel putem verifica dacă afirmațiile sau negațiile noastre sînt autentice sau false? La toate aceste întrebări și altele derivate din ele pe care și le pune orice om care gîndește sînt chemați să răspundă filozofii și, în măsura în care o fac, filozofia îndeplinește o funcție gnoseologică, este gnoseologie.

A răspunde unor astfel de întrebări generale și totodată dintre cele mai concrete și actuale înseamnă a examina însăși gîndirea care le pune, căci, față de mișcarea cunoașterii, gîndirea este instrumentul ce toarce și întrebarea și răspunsul, și răspunsul corect, și pe cel eronat. De aici exigența filozofilor față de activitatea gîndirii, față de valoarea cognitivă a formelor sale și față de limbajul prin care ea se exprimă.

Încercînd să limpezească atare chestiuni, în contextul istoric concret dat, filozofii perfecționează instrumentul logic al creației științifice și pe cît reușesc s-o facă, pe atît filozofia realizează o sarcină logică — se aplică ca învățătură despre gîndire, despre legile nașterii teoriei științifice, ale întemeierii și trecerii de la un sistem teoretic la altul mai cuprinzător, mai profund, mai exact.

Corespunzător funcțiilor teoretice de pînă acum și prin ele, filozofia îndeplinește în același timp o funcție metodologică, constituie fundamentul teoretic al metodelor utilizate în activitatea omenească și metoda generală a acestei activități.

Sub înfățișarea de fundament teoretic al metodelor, ea se manifestă ca analiză conformă cu latura ontologică, a naturii sistemului celor mai generale legi și principii ale științei și ale creației de artă sau, altfel spus, ca metodologie generală și ca analiză conformă cu laturile gnoseologică și logică, a valorii cognitive a metodelor, bunăoară a experimentului, inducției, deducției, ipotezei, analogiei, extrapolării, axiomatizării etc., precum și a teoriilor sau, concis exprimat, ca metateorie. În acest sens, cum menționează Gr. Moisil, „sînt anume probleme pe care filozofia trebuie să și le pună cu privire la fiecare știință: care e natura principiilor ei, a aserțiunilor ei? Sînt ele adevăruri apriorice? N-ar fi ele oare decît simple convenții? De îndată ce știința devine deductivă, problema filozofică a caracterului principiilor ei comportă un al doilea aspect: care e rolul fiecăruia dintre principiile ei în structura teoriei deductive considerate? Cum se schimbă ea dacă se renunță la unele din axiomele ei? Rezolvarea acestor probleme constituie obiectul metadisciplinei"[21]; și filozofia, trebuind să se sprijine în explicarea generală și unitară a lumii pe rezultatele științelor, efectuează această analiză necesară atît științei, cît și sieși. Făcînd analiza primelor principii și sintetizînd ultimele rezultate ale științelor, filozofia își elaborează ansamblul categoriilor, legilor și principiilor sale ce se aplică, la rîndu-le, cu semnificație orientativă, diriguitoare în fiecare domeniu al cunoașterii și practicii umane sau, altfel spus, acționează ca metodă generală.

Luînd ca exemplu raportul dintre metodologia filozofică și metodele chimiei, constatăm, de pildă, că, pe de o parte, filozofia abstractizează și generalizează rezultatele ultime ale chimiei, ca și ale oricărei alte științe pentru a desprinde din ele generalul, universalul fenomenelor, ca funda-

[21] G. C. Moisil, *Încercări vechi și noi de logică neclasică*, București, Edit. științifică 1965, p. 48—49.

ment ştiinţific al teoriei sale, pentru a se verifica prin ele şi a elabora un sistem de principii orientative pentru cunoaşterea, interpretarea şi supunerea oricărui obiect investigat; pe de altă parte, chimistul, ca şi oricare alt om de ştiinţă, se ghidează sau este nevoit în cele din urmă să se orienteze după asemenea principii filozofice cum sînt: principiul unităţii şi cognoscibilităţii lumii, principiul unităţii şi luptei contrariilor, principiul determinismului, principiul trecerii de la schimbări cantitative la schimbări calitative, principiul analizei multilaterale şi concret-istorice a fenomenelor, principiul verificabilităţii cunoştinţelor etc. De aici atenţia continuă a filozofului faţă de datele pe care le obţin ştiinţele, căci fără ele nu se poate face filozofie autentică.

În şi prin toate aceste funcţii — ontologică, gnoseologică, logică şi metodologică —, filozofia se afirmă ca instrument teoretic de cucerire a lumii şi de formare a cuceritorilor ei. Ca ontologie, ea descifrează sau caută să descifreze ce este, în esenţa sa, existenţa în totalitatea ei, şi prin aceasta mijloceşte dezlegarea întrebărilor referitoare la condiţia umană ca atare, respectiv: cum poate fi integrată în existenţa luată în totalitatea ei viaţa omenească pentru ca aceasta să ni se înfăţişeze demnă de a fi trăită? Ce sînt valorile de cultură create de om? Care este semnificaţia lor cea mai profundă şi, dacă există o ierarhie a lor, care este această ierarhie şi cum poate fi ea justificată? Încotro ne îndreptăm şi cui merită să ne închinăm munca, aptitudinile, talentul, viaţa noastră? Înlesnind soluţionarea unor astfel de chestiuni, filozofia acţionează implicit ca axiologie, adică ca studiu al valorilor şi interpretare a sensului acestora. În fine, cercetînd geneza şi dezvoltarea cunoaşterii — îndeplinindu-şi funcţia gnoseologică şi ca parte a acesteia şi funcţia epistemologică, adică de studiere a procesului cunoaşterii, aşa cum se desfăşoară în cadrul ştiinţelor —, filozofia deschide cercetătorului perspectiva propriei lui acţiuni; indică ori caută să indice calea pe care „omul îşi însuşeşte esenţa sa omnilaterală într-un mod omnilateral, deci ca om total"[22].

Astfel înţeleasă, adică în procesualitatea constituirii, dezvoltării şi exercitării concrete a funcţiilor sale specifice, filozofia apare ca rezultantă a interacţiunii sistemelor ei ce vin unele după altele, unele din altele, unele contra altora, dar toate unele pentru altele[23]. Altfel spus, sistemele filozofice, reprezentînd fiecare o anumită concepţie despre natură, om şi cunoaşterea lumii, nu se adaugă unele la altele. Ele sînt faze, momente, trepte distincte ale progresului filozofic, şi în acest sens filozofia este discontinuă. Oricare dintre sistemele sale fiind clădit pe o anumită rezolvare a raportului dintre materie şi conştiinţă şi avînd ca atare o ţinută ontologică, gnoseologică, logică, metodologică şi axiologică proprie, nu poate fi vorba de un sistem filozofic sumativ, de o filozofie care să cuprindă totalitatea sistemelor filozofice.

Filozofia lui Platon, de exemplu, este prin fundamentul său alta decît aceea a lui Democrit; a lui Aristotel este o replică la amîndouă; filozofia lui Hegel s-a constituit prin delimitare de aceea a lui Kant şi aşa mai departe. Tot astfel filozofia marxistă s-a format şi se dez-

[22] K. Marx şi F. Engels, *Despre artă*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 233.
[23] Vezi Mircea Florian, *Reconstrucţie filozofică*, p. 258, 279.

voltă ca un sistem calitativ deosebit atît față de sistemele idealiste anterioare și posterioare, cît și față de cele materialiste, care au precedat-o. Reflectînd existența așa cum este și verificîndu-se prin ansamblul practicii sociale istorice, ea dobîndește un caracter consecvent științific; acționează în acest spirit asupra conștiinței oamenilor; se transformă pe această cale în energie practică și se afirmă ca un sistem filozofic nou, original materialist-dialectic și istoric, umanist militant, ireductibil la sistemele anterioare și ireconciliabil cu cele ulterioare.

Acest sistem filozofic, ca și oricare altul, nu reprezintă și nu poate fi înțeles însă nici ca început, nici ca sfîrșit al filozofiei. Filozofia, fiind prin esența sa o concepție teoretică integrală despre natură, om și cunoașterea lumii, nu se poate subscrie nici la părerea nihilistă după care fiecare sistem filozofic ar nega total evoluția anterioară, nici la schema de inspirație hegeliană în care drumul filozofiei se închide cu un sistem filozofic, posesor unic al adevărului absolut. Ultima dintre aceste alternative este caducă, întrucît lumea, omul și cunoașterea au o existență deschisă, nu sînt lucruri încheiate, ci procese aflate într-o continuă mișcare, dezvoltare, iar prima se respinge prin faptul că sistemele filozofice au nu numai o problematică relativ comună și constantă, nu numai o comunitate a efortului închinat ei, ci și rezultate mai mult sau mai puțin valoroase, care, dezghiocate din învelișul unui sistem, pot și sînt asimilate de către alt sistem.

Lui Hegel, de pildă, i-a fost insuportabil spiritul materialismului și de aceea l-a tratat cît se poate de vitreg. Dar „concluzia și rezumatul, ultimul cuvînt și esența logicii lui Hegel este *metoda dialectică* — ceea ce este extrem de remarcabil. Și încă ceva: această operă, care este *cea mai idealistă* dintre scrierile lui Hegel, conține *în cea mai mică măsură* idealism și *în cea mai mare măsură* materialism. Este «contradictoriu», dar asta-i realitatea!"[24]. În acest sens, sistemele filozofice nu pornesc niciodată de la zero, ci vin unele din altele, iar filozofia ca rezultantă a lor este continuă sau altfel spus este un fenomen ce se repetă, se transmite și deci se universalizează.

În succesiunea și prin interacțiunea sistemelor filozofice se acumulează elemente de cunoaștere științifică a lumii, se aprofundează elaborarea problemelor teoriei și metodei filozofiei și prin aceasta se asigură progresul ei. Filozofiile lui Fichte, Schelling, Hegel, spre exemplu, nu numai că vin după cea a lui Kant, dar descind nemijlocit din filozofia acestuia. Similar, „noi—spunea Engels — sîntem mîndri că ne tragem nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen, ci și din Kant, Fichte și Hegel" [25]. La rîndul său, V. I. Lenin, arătînd că învățătura lui Marx „este succesoarea legitimă a tot ce a creat omenirea mai bun în secolul al XIX-lea", evidențiia că „în marxism nu există nimic asemănător cu sectarismul, în înțelesul unei doctrine închistate, osificate, care să se fi ivit alăturea de drumul larg al dezvoltării civilizației mondiale"[26]. Faptul că această învățătură a putut să apară și să dea răspuns la pro-

[24] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, p. 199.

[25] *Œuvres de Marx et Engels*, ed. rusă, vol. 15, p. 625.

[26] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 23, București, Edit. politică, 1964, p. 41, 42.

blemele pe care gîndirea omenească le pusese mai dinainte se explică teoretic tocmai prin aceea că filozofia se află în diferite momente, în fiecare dintre sistemele sale şi că acestea nu sînt simple năzbîtii, ci sisteme ce cresc pe copacul viu al cunoaşterii omului şi care, în pofida limitelor de care istoriceşte suferă, adună permanent „sîmburi raţionali", elemente de adevăr obiectiv.

Pentru ca aceşti „sîmburi raţionali" să poată constitui premise teoretice ale progresului filozofic şi să se dezvolte ca factor de înţelepciune a unui popor, se cere însă intervenţia activă, atitudinea critică, curajul şi creaţia prietenilor înţelepciunii, care să-i sesizeze, să-i recunoască, să-i ocrotească şi să-i integreze în cel mai fertil sol — viaţa omenească. În acest sens, sistemele filozofice vin contra altora, aşa cum noul vine contra vechiului. Cele aparţinînd trecutului acţionează prin tradiţie asupra celor prezente, iar cele prezente se critică unele pe altele în numele a ceea ce a fost, a ceea ce este şi a ceea ce va fi.

Această critică, corect înţeleasă, nu este însă o desfiinţare a oponentului pe motivul nepotrivirii susţinerilor sale cu o anumită schemă, ci este şi trebuie să fie un act de negare dialectică, adică de repunere în picioare a ceea ce este răsturnat, de înlăturare a ceea ce nu corespunde realităţii obiective în dezvoltarea ei, de asimilare a ceea ce s-a moştenit ca fiind valoros. Marii filozofi, şi de aceea sînt mari, au procedat tocmai în acest fel critic. „Metoda mea dialectică — spunea Marx în această accepţie — este (...) diferită de a lui Hegel (...). Latura mistificatoare a dialecticii hegeliene am criticat-o (...). Dar tocmai atunci cînd (...) epigonii ţîfnoşi, aroganţi şi mediocri (...) şi-au luat obiceiul de a-l trata pe Hegel (...) ca pe un «cîine mort», (...) m-am declarat deschis discipol al acestui mare gînditor", căci el a fost „acela care a făcut pentru prima oară o expunere atotcuprinzătoare şi conştientă a formelor ei generale de mişcare"[27]. În aceeaşi manieră critic-integratoare, l-a îmbrăţişat Marx şi pe predecesorul său, Ludwig Feuerbach.

Pilda lui Marx este continuată de către discipolii săi. Acum, ca şi ieri, mai mult în prezent decît în trecut, filozofii marxişti de pretutindeni consideră critica drept condiţie esenţială a unei evoluţii filozofice efective. Conştienţi de faptul că filozofia marxistă ca sistem ce aşază în cadrul preocupărilor sale omul real şi luptele lui, revendicarea şi mijlocul de a schimba lumea nu poate fi „regîndită" în spiritul „subiectului" abstract neokantianist, al „interpretării cuminţi" neopozitiviste a lumii sau în cel al înregistrării „trăirilor" existenţialiste, ori în acela îngust, utilitar, pragmatic, ei apără şi dezvoltă spiritul teoretic ofensiv, care nu se mulţumeşte cu asigurarea noncontradicţiei interne a sistemului sau cu reconstrucţia teoretică a acestuia, ci militează pentru reconstrucţia obiectului criticii — a existenţei ce generează sistemele criticabile. Totodată şi tocmai în virtutea acestei poziţii, filozofii marxişti sînt receptivi la noul ce-şi croieşte drum prin zbuciumul, să spunem, al existenţialismului sau rigorismului logic al neopozitivismului. Cu viziunea largă şi elastică, ei critică criticabilul din sistemele opuse, integrează cu discernămînt ce poate fi preluat de ele, pentru a ajunge mai departe şi în acelaşi timp se autocritică, văzînd în lupta de opinii o cerinţă principală pentru adîn-

[27] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. I, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 404.

cirea permanentă a cunoașterii științifice și modul specific de realizare a progresului filozofic.

Unora această modalitate de realizare a progresului filozofic li se pare irațională și, ca atare, fie o condamnă fățiș, fie nu doresc să aibă de-a face cu ea. Independent însă de ce credem sau dorim, diversitatea, opoziția și dialogul continuu se impun prin însuși obiectul și destinația filozofiei. Obiectul fiind existența atotcuprinzătoare, iar cunoașterea omenească fiind, cum observa Engels, istoricește limitată, „oamenii se află în fața unei contradicții : pe de o parte, sarcina de a cunoaște în mod exhaustiv ansamblul conexiunilor sistemului lumii și, pe de altă parte, imposibilitatea, datorită propriei lor naturi și naturii sistemului lumii, de a rezolva vreodată pe deplin această sarcină"[28]. De aici greutatea stabilirii adevărului care să întrunească consensul, dar totodată și „pîrghia principală a întregului progres intelectual", căci amintita contradicție „se rezolvă zi de zi, în permanență, prin dezvoltarea progresivă infinită a omenirii, exact așa cum, de pildă, unele probleme matematice își găsesc soluția într-o serie infinită"[29] sau într-o fracție continuă.

Apoi, nu se pot omite dificultățile ce izvorăsc din complexitatea orînduirii economice istorice date, din raportul existent la un anumit moment între munca fizică și munca intelectuală, din nivelul de dezvoltare al științelor, îndeosebi al științelor naturii, din materialul ideologic acumulat în decursul timpului, din atmosfera spirituală specifică unei epoci a unui popor, a unui stat sau a unei națiuni, precum și ecourile pe care aceste dificultăți le au în subiectivitatea gînditorilor. Toate acestea, în unitatea lor, dau naștere unor interese și scopuri proprii claselor, grupărilor sociale, popoarelor din care filozofii fac parte și pe care le servesc. Aceste interese și scopuri devenite și ale filozofilor, fiind diferite și solicitînd, spre a se realiza, lupta de pe poziții diferite, diferite sînt și expresiile lor filozofice. În acest sens, istoria ne arată că forțele sociale înaintate, revoluționare, luptînd pentru progresul material, științific, cultural și moral, promovează materialismul filozofic și dialectica, iar cele retrograde, conservatoare alimentează idealismul și metafizica.

Așa s-au petrecut lucrurile pe vremea lui Democrit și Platon, a nominaliștilor și realiștilor, a lui Hegel și Marx, a lui Lenin și empiriocriticismului, a lui Bălcescu, Gherea și Maiorescu și tot așa se petrec și acum. Faptul acesta accentuează deosebirile de conținut dintre sistemele filozofice, adăugîndu-le o dimensiune partinică, adică încredințîndu-le funcția de fundamentare teoretică a intereselor și practicilor claselor sau grupărilor sociale, de apreciere critică a concepțiilor opuse și de dezvoltare a concepțiilor proprii. Exercitîndu-și deschis sau camuflat această funcție, sistemele filozofice legitimează sau caută să motiveze interesele, năzuințele, idealurile și acțiunile particulare ale forțelor sociale pe care le reprezintă. În această operație, ele raportează interesele, scopurile, acțiunile respective la natura și alcătuirea lumii și le înfățișează pentru alții fie ca derivînd din acestea și ca atare ca fiind

[28] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1966, p. 41.
[29] *Ibidem*.

generale și obligatorii pentru toți oamenii, fie ca neconforme naturii și alcătuirii lumii și ca atare de nerealizat.

Dependent de caracterul clasei sau păturii sociale pe care o reprezintă filozofii, adică, în ultimă instanță, de poziția lor față de mersul obiectiv al dezvoltării societății, filozofia poate să fie într-un caz o concepție predominant mistificată și un instrument de mistificare a conștiinței oamenilor, iar într-un alt caz o concepție predominant științifică, adică cu valoare de adevăr obiectiv și eficiență de factor spiritual catalizator al cerințelor prezentului, proiector al imaginii viitorului, generator de energie umană creatoare, propulsor de curaj înțelept, mobilizator și organizator de acțiune revoluționară. Primul caz este propriu sistemelor filozofice legate de forțele sociale speriate de viitorul ce se anunță și, dependent de aceasta, ele sînt în contradicție cu obiectivitatea științifică — cu analiza și interpretarea fenomenelor, așa cum sînt ele independente de dorința și voința unuia sau altuia. Al doilea caz este propriu sistemelor filozofice legate de forțele sociale purtătoare ale noului și a găsit încununarea cea mai deplină, cunoscută pînă acum în filozofia marxistă. Ea se află în concordanță atît cu legitatea obiectivă a naturii, societății și cunoașterii, cît și cu năzuințele umane cele mai profunde. În acest ultim înțeles, filozofia este un act de viață, de cultură, de știință și de acțiune politică-ideologică, iar disputa dintre sistemele sale are sensul luptei pentru realizarea intereselor oamenilor dintr-o anume epocă istorică. Pe parcursul acestei lupte, sistemele filozofice se succedă, tinzînd să se înlăture unele pe altele. Din înfruntarea lor iese însă biruitoare înțelepciunea ce rostește, apără și întregește adevărurile fundamentale despre lume, pentru ca omul, însușindu-și-le, să fie ființa supremă pentru om.

CRONICA IDEILOR

ASPECTE DIN GÎNDIREA SOCIOLOGICĂ A LUI ERNST TOPITSCH

DE

OCTAVIAN NISTOR

Sociologia anglo-saxonă și cea germană au urmat în mare măsură căi de evoluție diferite. Acordarea, în spațiul de limbă germană, a unei insuficiente atenții teoriei analitice moderne a științei, care s-a impus în schimb în țările anglo-saxone și scandinave, a determinat, comparativ, o oarecare rămînere în urmă, sub acest aspect, a științelor sociale în acest spațiu. Dedicat recuperării acestei întîrzieri și răspîndirii unui nou stil de gîndire sociologică în Germania, volumul *Logica științelor sociale*, apărut sub redacția lui Ernst Topitsch, ajuns în 1966 la a treia ediție [1], reprezintă, cum se consemnează în *Cuvîntul înainte* al acestei ediții, o încercare de clarificare a problemelor ocazionate de aplicarea logicii moderne a științei în sociologie și de completare a rezultatelor obținute de științele sociale anglo-saxone și scandinave cu experiența cîștigată între timp în Europa centrală.

În afară de rolul său redacțional de coordonare, E. Topitsch participă la volumul menționat, completînd esențial contribuția celor mai însemnați sociologi de limbă germană, cu două studii ample, primul reprezentînd propriu-zis introducerea teoretică la întregul volum : *Probleme de logică a limbajului în constituirea teoriei în științele sociale* [2], și *Raportul dintre științele sociale și științele naturii. O cercetare critică-metodologică și ideologică* [3]. Vom încerca să desprindem din aceste două studii cîteva aspecte care ni se par relevante pentru concepția sociologică a lui E. Topitsch.

Referindu-se la *expresie* și la *comunicare* ca funcții filogenetic originare ale limbajului, Topitsch arată că ele pot fi identificate și la animale ; funcția de *reprezentare* a limbajului, folosirea sa ca sistem de simboluri, nu apare în schimb, decît la om. Cu toate acestea, și unele forme prealabile, extraumane ale limbajului au adesea o semnificație

[1] *Logik der Sozialwissenschaften, herausgegeben von Ernst Topitsch*, Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Soziologie 6, ed. Kiepenheuer & Witsch, Köln—Berlin, 1966.

[2] *Sprachlogische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung*, în *op. cit.*, p. 17—36.

[3] *Das Verhältnis zwischen Sozial- und Naturwissenschaften. Eine methodologische-ideologiekritische Untersuchung*, în *op. cit.*, p. 57—71.

socială inconştientă : multe mamifere îşi comunică prin mimică, gestică şi sunete dispoziţia în care se află şi disponibilitatea lor pentru anumite moduri de comportare, determinînd, neintenţionat, la membrii lor de specie, prin declanşarea unei dispoziţii asemănătoare, o comportare de răspuns analogă. Aşadar, conchide Topitsch, rolul limbajului ca mijloc al comenzii sociale este preformat încă la animalele superioare. Dacă la animalele inferioare comportamentul necesar menţinerii proprii şi a speciei este asigurat aproape exclusiv prin mecanisme moştenite care răspund selectiv la excitaţiile de importanţă vitală ale mediului, declanşînd o reacţie adecvată, la animalele superioare se adaugă capacitatea de învăţare şi inteligenţa. Aici intervin şi „schemele de declanşare" analizate în studiul comportamentului : „schema părinţilor", „schema copilului", „schema inamicului" etc. Excitaţia de declanşare nu provoacă numai o reacţie motorie, ci şi o răbufnire corespunzătoare de sentimente. Asemenea scheme exercită deci o triplă funcţiune : informează asupra anumitor date ale mediului, asigură comanda adecvată a comportării, produc o excitaţie emoţională conexă.

După Topitsch, un asemenea sistem de comandă plurifuncţional se întîlneşte, mult modificat, şi la om. În cazul acestuia, funcţia de conducere a instinctelor este preluată de modele de comportament stabilite tradiţional şi instituţional, date nu numai în structura socială ca atare, ci şi în limbaj şi în înţelegerea lumii. Limbajul avînd iniţial un caracter cu precădere emoţional şi social şi dezvoltîndu-şi numai treptat funcţiile de reprezentare şi simbolizare, o dată cu denumirea aproape a fiecărui obiect, apar şi o nuanţă de valoare, şi o indicaţie de comportament. Elementele de valorificare şi normative apar în aceleaşi forme de limbaj ca şi cele descriptive, trezind impresia că ar fi proprietăţi ale lucrurilor înseşi. În cazul omului intervine, aşadar, un sistem de comandă a cărui funcţie corespunde cu cea a mecanismelor de declanşare menţionate anterior : afirmaţiile sale asupra obiectelor sînt însoţite de anumite impulsuri de comportament faţă de ele, precum şi de nuanţe de sentiment corespunzătoare. Se constituie astfel o orientare în lume ce cuprinde o multitudine de decizii prealabile care-l scutesc pe cel ce acţionează de numeroase consideraţii şi îi evită nesiguranţe cărora de multe ori nu le-ar putea face faţă prin propriile sale puteri.

Limbajul promovează în esenţă, pe calea formării de categorii, extinderea unor asemenea sisteme de comandă plurifuncţionale pînă la o concepţie de ansamblu asupra cosmosului. Producerea şi folosirea uneltelor au oferit şi ele, mai ales după apariţia meşteşugurilor, idei importante pentru înţelegerea lumii şi a propriei fiinţe. Sub influenţa limbajului, omul explică mediul înconjurător, atribuind adesea necunoscutului caracteristicile cunoscutului, adică ale relaţiilor sociale şi în speţă ale producţiei bazate pe meşteşuguri. În mit, de exemplu, universul este conceput sociomorfic, ca o familie, ca gintă, ca un stat guvernat de un domnitor, potrivit unei legi, sau tehnomorfic, ca o comunitate sau oraş. Topitsch include în aceeaşi categorie şi încercările de explicare a lumii în care elementele descriptive sînt umbrite aproape complet de cele valorificatoare şi normative, ca în cazul credinţei într-o generală „lege a lumii" sau al convingerii că din „ordinea ierarhică"

sau din „stabilirea obiectivă a scopurilor" de către o „natură a omului" s-ar putea deduce instrucțiuni pentru acțiunile moral-politice. În fapt, explică Topitsch, este vorba aici de un cerc vicios : se atribuie diverse valorificări sau norme universului și individului care sînt apoi reluate din mediul căruia i-au fost atribuite și referite la „valoarea absolută". Astfel, în „cosmologia politică" a marilor culturi arhaice, universul este explicat, prin asemănare cu ordinea terestră, ca o monarhie absolută și, prin reversiunea acestei proiecții sociomorfe, regatul pămîntesc este justificat metafizic cu ajutorul presupusei constituții monarhice a cosmosului. După Topitsch, acest proces acționează de cele mai multe ori stabilizator asupra instituțiilor umane, care, la rîndul lor, apără imaginea lumii astfel construită contra oricărei critici. În studiul *Raportul dintre științele sociale și științele naturii...*, Topitsch adaugă în legătură cu aceasta : „Deoarece orice ordine socială poate fi introdusă în natură și apoi citită din nou din ea cu pretenția de valabilitate generală sau absolută, procesul înfățișat al proiectării și reflectării a putut fi folosit pentru legitimarea celor mai diferite, adesea contrazicîndu-se în mod evident, scopuri și idealuri moral-politice ; chiar și după ce, începînd cu iluminismul, mitul sociocosmic a trecut mult în penumbră și originile sale au fost de mult uitate, s-a putut da, cu ajutorul unor expresii ca *ordre naturel*, aparența unei demnități superioare unor concepții economice și sociale foarte diferite [4]". Ne simțim îndemnați să observăm aici că, deși prezența „mitului sociocosmic" și a „cosmologiei" politice și rolul lor într-un anumit stadiu al istoriei societății nu pot fi contestate, afirmația că „orice ordine socială poate fi introdusă în natură" și, deci în societate ca parte a naturii nu rezistă unei aprofundări științifice. Nimeni nu ar fi putut „introduce" în orînduirea sclavagistă „ordinea socială" a feudalimului, de exemplu, și nici un contemporan al sclavagismului nu ar fi putut-o măcar imagina, neexistînd, evident, în acel stadiu al dezvoltării societății, condițiile care să permită nașterea unei asemenea imagini și nici o astfel de „intervenție". Dezvoltarea societății în cursul istoriei este legică și, dacă, în schimb, pe o anumită treaptă a istoriei se poate și devine necesar nu să se „introducă" arbitrar în realitatea istorică, ci să se construiască rațional o nouă orînduire socială, în care să prindă viață idealurile progresiste ale umanității, acest efort constructiv se bazează tocmai pe cunoașterea și folosirea științifică a legilor dezvoltării sociale.

Continuîndu-și argumentația, Topitsch constată că sistemele de comandă plurifuncționale, aproape indestructibile vreme îndelungată, au intrat într-un proces de dizolvare datorită unor condiții care nu s-au putut ivi decît în cursul revoluției științifice și industriale. În legătură cu concurența economică, politică și militară, s-a născut un interes puternic față de progres, care nu poate fi asigurat, în special în cazul științelor aplicate ale naturii, decît printr-o cercetare avînd un caracter de pură informație — și acest interes era mai puternic decît cel al menținerii sistemelor de comandă plurifuncționale. Pentru științele societății, observă Topitsch, acest proces se realizează deocamdată numai

[4] *Das Verhältnis...*, în *op. cit.*, p. 59.

într-o măsură limitată. Explicația acestei rămîneri în urmă este legată de influența științelor sociale în domeniul comenzii normative și emoționale a comportamentului, unde trebuie să se asigure uniformitatea socială și solidaritatea de grup, mai ales în condițiile în care, o dată cu accentuarea diferențierii sociale și culturale, o multitudine de grupuri rivale pretind oamenilor solidaritate și ascultare [5]. Pentru a evita punerea în dubiu a comenzii sociale a comportamentului, în special scolasticile, afirmă Topitsch, au declarat propriile instrucțiuni de comportament drept „adevăruri absolute". Baza acestui procedeu se află în împrejurarea că forța de motivare și efectul psihologic al judecăților de valoare sînt adesea foarte puternic accentuate dacă sînt deghizate ca afirmații de fapt ; — pentru a le păstra însă funcția de legitimare, ele trebuie asigurate contra oricărui control prin fapte de experiență. Așa fiind, întîlnim în mod frecvent pînă astăzi doctrine sociale care vor să reunească în instrucțiunile de acțiune și în judecățile lor de valoare, purtînd haina afirmațiilor asupra unor fapte obiective, fundamentarea absolută a valorii, imposibilitatea de a fi combătute și adevărul științific.

Topitsch își îndreaptă ascuțișul criticii contra procedeelor prin care poate fi produsă impresia că o doctrină socială ar putea oferi concomitent toate aceste trei avantaje. Aceste procedee constau în esență în formularea propozițiilor empirice sau normative astfel încît să poată fi legate de orice situație de fapt empirică sau de orice valorificare, respectiv instrucțiune de acțiune posibilă, ceea ce înseamnă însă că ele nu posedă un conținut empiric sau unul de valorificare — normativ. În asemenea cazuri, observă Topitsch referindu-se la R. Carnap și K. R. Popper, se folosesc propoziții cu un spațiu de joc logic foarte larg sau, în cazurile limită, total și deci cu un conținut de informație redus sau cu desăvîrșire absent. „Spațiul de joc logic cuprinde toate situațiile de fapt care pot fi legate de respectiva afirmație și le exclude pe toate cele care nu pot fi acordate cu ea ; cu cît acest spațiu de joc este mai larg, cu atît pericolul unei respingeri este mai redus, dar cu atît mai redus este și conținutul de informație al afirmației respective, și invers. Din această cauză, propoziția respectivă nu poate fi combătută, în schimb nu obținem nici o afirmație prin ea" [6]. Grupurile care luptă unele împotriva altora pentru putere au tot interesul să-și formuleze doctrinele sociale astfel încît să nu poată fi respinse. Pierderile de conținut de informație aproape nu contează aici, deoarece nu este vorba de obținerea unor enunțuri de fapt verificabile, ci de atingerea unor efecte psihologice de motivație.

Pentru concretizarea ideilor sale în legătură cu posibilitatea apărării oricărui enunț sau sistem de enunțuri de invalidare, formulîndule astfel încît să nu afirme nimic despre faptele de experiență, extinzînd deci spațiul lor de joc logic pînă la pierderea conținutului de informație, Topitsch analizează artificiile de acest fel folosite încă în antichitate de prezicători și astrologi, precum și încercarea utilitarismului de a valida afirmația că oamenii acționează întotdeauna din interese proprii. Atacul său se îndreaptă, în continuare, împotriva unor formulări,

[5] Vezi *Sprachlogische...*, în *op. cit.*, p. 22.
[6] *Sprachlogische...*, în *op. cit.*, p. 24.

de exemplu, de tipul clauzei *ceteris paribus*, observînd că, atît timp cît nu se indică decît în mod neprecis, incomplet sau nu se indică de loc ce sînt *cetera*, care ar trebui să rămînă aceleaşi pentru ca teoria care se referă la ele să-şi păstreze valabilitatea, nu se face prin această clauză nimic altceva decît să se reducă sau să se înlăture posibilitatea de respingere şi prin aceasta conţinutul de informaţie al teoriei respective. Sociologul german include în această categorie de formulări atît expresia „în cele din urmă", despre care afirmă că este folosită de materialismul dialectic pentru a demonstra că toate evenimentele istorice sînt în funcţie de infrastructura economică, cît şi definiţia conceptului filozofic al materiei. El arată că asemenea strategii se folosesc nu numai pentru apărarea ideologiilor politice, ci şi pentru susţinerea unor doctrine ştiinţifice scolastice, şi citează cazul unor forme cvasireligioase ale psihanalizei sau cazul evitării unei munci empirice de verificare oţioasă, îndelungată şi costisitoare.

Enunţurile şi sistemele de enunţuri cu un spaţiu de joc total sau foarte larg, care pot fi folosite în orice sau în aproape orice situaţie de fapt, sînt, după terminologia lui Topitsch, *formule vide pseudoempirice*, iar formulele lingvistice care revendică pretenţia de a reprezenta instrucţiuni cu un conţinut determinat şi de a fi valabile în mod necondiţionat, dar care pot fi reunite cu toate sau aproape cu toate formulele şi regulile de comportare concrete, sînt denumite de el *formule vide pseudonormative*. Asemenea formulări se întîlnesc mai ales în doctrinele dreptului natural, unde pot da prin vidul lor impresia unor principii morale sau juridice valabile atemporal, fără a da însă în fapt vreo instrucţiune concretă pentru comportamentul social. Astfel, formula *bonum est faciendum et malum vitandum* nu spune nimic despre în ce constă binele care trebuie făcut şi răul care trebuie evitat; la fel principiul *suum cuique tribuere* lasă complet nedeterminată scara de măsură conform căreia urmează să se atribuie fiecăruia ce este al său. Situaţia este analogă în cazul propoziţiei *neminem laedere*, care în mod evident nu interzice orice lezare a celorlalţi şi a interesului lor, ci numai pe cea contrară dreptului — ce este însă o lezare contrară dreptului nu rezultă din ea. Acelaşi lucru este valabil pentru principiul *honeste vivere*, care nu cuprinde nici cea mai slabă indicaţie asupra codului de onoare cu ajutorul căruia ar urma să se determine ce este „honestum". Situaţia este, după Topitsch, aceeaşi în cazul aşa-numitei „reguli de aur", al principiului „de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi", în cazul imperativului categoric sau al celebrei doctrine aristotelice despre „media justă". Toate acestea sînt formule vide cu ajutorul cărora poate fi apărată sau combătută orice ordine politică existentă sau dorită, sau orice măsură individuală [7].

Asemenea concepţii, adaugă Topitsch, sînt vii încă şi astăzi în dreptul scolastic şi cu ajutorul lor au fost justificate în decursul veacurilor cele mai diverse situaţii de fapt sociale, de la sclavie şi comerţul cu oameni pînă la democraţia liberală a lumii vestice contemporane. Topitsch analizează şi formulele vide folosite pentru construirea unui drept natural naţional-socialist. Acesta utiliza, printre altele, şi propoziţia

[7] Vezi *Sprachlogische...*, în *op. cit.*, p. 28.

„fiecăruia ceea ce i se cuvine", înscrisă, de exemplu, pe poarta unui lagăr de concentrare. Principiul fundamental al acestui drept era: „Este drept ceea ce oamenii arieni apreciază ca fiind drept, nedrept ceea ce ei resping". Cercetînd răspunsul la întrebarea cine anume trebuie socotit „om arian", se constată că noțiunile „arian" și „nearian" serveau numai ca formule vide, folosite potrivit oportunității politice pentru valorificarea sau deprecierea diverselor popoare.

Evident, dacă în cazul formulărilor de tipul celor citate de Topitsch se reține și se subliniază numai aspectul lor formal, ele apar vide tocmai pentru că sînt formale, pentru că sînt rezultatul unei generalizări, eventual maxime. Oricum, ele au o validitate chiar și sub aspectul lor formal — este suficient să le negăm în generalitatea lor pentru a ne da seama de acest lucru. Dar mai mult încă, ele nu au existat și nu pot exista niciodată în istorie independent de un conținut și nu pot fi judecate decît în funcție de el. Un pocal poate cuprinde ambrozie sau cucută, și cît de important este conținutul unor asemenea formulări rezultă, bunăoară, tocmai din exemplul formulei „fiecăruia ce i se cuvine". Ea a putut fi înscrisă pe poarta unui lagăr de concentrare pentru că într-un anumit moment al istoriei și într-un anumit loc i s-a dat un conținut antiuman. Cantitatea de ideal umanist, de „omenie", pentru a ne exprima astfel, care trebuie să crească și crește o dată cu mersul înainte al omenirii este decisivă pentru funcțiunea formulărilor în discuție. În acest sens, înaltul nivel de umanism al idealului de justiție comunist „de la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi" este evident. A face abstracție de conținutul istoric-uman al unor principii juridice sau morale și a le pune apoi în dubiu pentru că sînt vide și nu dau instrucțiuni concrete pentru comportamentul uman înseamnă a exercita, de fapt, o critică vidă.

În domeniul socialului, generalizează Topitsch, definițiile sînt legate adesea de conținuturi de valorificare și normative care pot fi alese liber din punctul de vedere al teoriei științifice. De asemenea se pot folosi expresii cu semnificație dublă, normativ-descriptivă, pentru a da oricăror convingeri moral-politice valorificatoare înfățișarea unor „adevăruri esențiale absolute" sau cel puțin a unor afirmații de fapt obiective independente de opinia oamenilor. Într-o scurtă dezbatere a dialecticii și a bazei ei istorice și spirituale, Topitsch afirmă că schema dialectică a „căderii" (înstrăinare, obiectivare, reificare, degradare) și a „salvării" stă la dispoziția oricărei voințe politice care dorește să o utilizeze. „Denumind practic orice situație de fapt drept «negație» alteia (respectiv ca «negație a negației») și introducînd-o astfel în conexiunea dialectică, dialectica cîștigă aspectul valabilității universale, devine însă în fapt numai o formulă vidă care poate fi mînuită arbitrar și permite să se «deducă» totul din orice"[8].

Topitsch recunoaște totuși că formele de gîndire dialectice au dovedit uneori o anumită fertilitate, în special în domeniul societății, discreditînd reprezentarea ideologică a unui *ordre naturel* lipsit de tensiune și armonie în societate și evidențiind rolul conflictelor sociale[9].

[8] *Sprachlogische...*, în *op. cit.*, p. 31.
[9] Vezi *Das Verhältnis...*, în *op. cit.*, p. 63.

El formulează însă rezerve contra folosirii dialecticii ca metodă de cunoaştere.

Apare în toată această dezbatere o neînţelegere a esenţei dialecticii, care este înfăţişată sub aspect formal, schematic — evident pentru a uşura sarcinile criticii — şi al cărei rol metodologic este ignorat. În nici un fel dialectica nu înseamnă utilizarea unor scheme sau formule vide, ci, dimpotrivă, încercarea de a sesiza, în toată complexitatea sa, sub toate laturile sale opuse sau contradictorii, realul. „Metoda dialectică — spune G. Gurvitch — este o metodă de luptă contra oricărei simplificări, cristalizări, imobilizări sau sublimări în conştiinţă a ansamblurilor umane reale şi în special a totalităţilor sociale. Este punerea în relief a complexităţilor, a tensiunilor întotdeauna reînnoite, a cotiturilor neaşteptate de care încercarea de sesizare, comprehensiune şi cunoaştere a acestor ansambluri trebuie să ţină seama pentru a nu le trăda" [10]. Metoda dialectică, conchide Gurvitch, care conţine într-adevăr întotdeauna un element de negaţie, dar nu în sensul că stabileşte în mod obligatoriu antinomii, ci pentru că neagă orice separaţie care nu ţine seama de ansamblurile concrete, se impune cu vigoare tocmai în ştiinţele omului, unde este confruntată cu mişcarea dialectică reală. Iar R. Toulemont vorbeşte de caracterul intrinsec dialectic al metodei sociologice, care, pentru a pune mai bine în lumină o faţă a problemelor sau a realităţilor, insistă asupra uneia dintre ele, celelalte nefiind însă niciodată total absente şi ajungînd pe primul plan de îndată ce circumstanţele o cer [11]. Pe bună dreptate sugerează deci Gurvitch ca pe frontonul „Casei ştiinţelor omului" să se înscrie: „Să nu pătrundă nimeni aici dacă nu este dialectician!" Cît de departe ne aflăm de prezentarea dialecticii ca formulă vidă, propusă de E. Topitsch!

Aprofundînd contradicţiile interne existente în cadrul a diverse doctrine — contradicţii care-şi au originea în preluarea din surse mai vechi a unor reprezentări sau valorificări care se contrazic reciproc —, Topitsch arată că reprezentanţii unor astfel de doctrine se află în faţa alternativei fie de a respecta logica şi a transforma respectivele speculaţii în aşa fel încît contradicţia să dispară, fie de a menţine speculaţiile şi a transforma logica în aşa fel încît să devină compatibilă cu ele. În acest ultim caz, contradicţiile interne ale concepţiei respective pot fi evitate cel mai uşor prin negarea valabilităţii principiului contradicţiei. Acest procedeu, analog cu o strategie de imunizare — dacă se admite contradicţia orice cantitate de afirmaţii poate fi asigurată contra oricărei critici —, nu-şi poate găsi, după Topitsch, sprijinul în logicile polivalente, deoarece principiul lipsei de contradicţie trebuie menţinut şi într-un calcul cu trei valori pentru motive perfect analoge cu cele referitoare la calculul cu două valori. Sistemele logice polivalente sînt verificabile, în timp ce anularea dialectică a principiului contradicţiei îndeplineşte o funcţie exact opusă, şi anume înlăturarea oricărui control, afirmă Topitsch.

Ne găsim din nou în faţa aceleiaşi atitudini de neluare în seamă, de ignorare, de astă dată a esenţei logicii dialectice şi chiar a logicii for-

[10] G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, p. 181.

[11] Vezi R. Toulemont, *Sociologie et pluralisme dialectique*, Paris, Louvain, 1955, p. 108.

male. Evident, după cum arată Ath. Joja, logica dialectică nu se poate substitui logicii formale. Există o singură logică — logica formală —, logica dialectică e metalogică, corespunde unui alt orizont — orizontul metalogic, şi devine cu atît mai necesară cu cît apar mai multe „logici"[12]. Principiile logice afirmă filozoful român, nu au sens decît atît cît sînt de un formalism şi de o generalitate extreme[13]. Astfel, „principiul terţului exclus este valabil formal (ca lege a adevărului formal, ca schemă logică), însă nu este valabil (încă) în chip *material* (ca lege a adevărului determinat)"[14]. De asemenea, „contrar însă unei înrădăcinate tradiţii, principiul identităţii (A = A) este insuficient pentru a explica dinamismul gîndirii şi e, poate, inadecvat realului, în permanentă transformare. Principiul identităţii ar trebui reexaminat în lumina datelor ştiinţei contemporane (de exemplu, fizica cuantelor)" [15]. Pe de altă parte, logicianul sovietic Kopnin arată de asemeni că există o tendinţă de a înfăţişa dialectica şi logica formală drept două sisteme incompatibile unul cu celălalt, drept două sisteme care se exclud reciproc [16]. Dar, afirmă acelaşi autor, dialectica şi logica ating aspecte diferite ale gîndirii teoretico-ştiinţifice; ele se completează, dialectica furnizînd un sistem de categorii care operează cu profit în procesul mişcării gîndirii spre noi rezultate, în timp ce logica formală permite să se tragă dintr-o cunoştinţă teoretică, sau empirică dată, toate consecinţele posibile, cu un grad sau altul de verosimilitate. „Experienţa dezvoltării ştiinţifice contemporane a arătat — conchide Kopnin — că cele două sisteme logice, dialectica şi logica formală, îndeplinesc o operă fecundă în achiziţionarea de cunoştinţe noi. Ştiinţei îi sînt necesare reguli de deducţii riguroase şi sisteme de categorii pentru a da o bază fertilităţii imaginaţiei, activităţii creatoare a gîndirii cînd îşi apropriază noi obiecte ale realităţii"[17]. Nu este, aşadar, vorba în cazul logicii dialectice de anularea principiilor logice „pentru înlăturarea oricărui control", ci de efortul de a apropia cît mai mult gîndirea de adevărul ontologic, de a o adecva continuu realităţii complexe, contradictorii, în permanentă transformare, în care existenţa omului este cuprinsă.

Să continuăm explorarea gîndirii sociologului german. Diferenţierea, obţinută prin eforturile logicii moderne a ştiinţei şi ale criticii ideologiei, dintre elementele reprezentativ-informative şi cele normativ-emoţionale — care formează o unitate aparent omogenă în limbajul cotidian şi în sistemele de conducere instituţionalizate — a întîmpinat şi mai întîmpină încă rezistenţe importante. Dar, afirmă Topitsch, încercările de a împiedica progresul cercetării empirice, în scopul menţinerii sistemelor de conducere scolastice, au eşuat în esenţă, şi acest proces nu e reversibil.

S-a susţinut uneori că dizolvarea formelor mai vechi ale concepţiei despre lume şi ale autointerpretării ar avea consecinţe practice funeste. Potrivit opiniei lui Topitsch, teama că acest proces ar putea

[12] Ath. Joja, *Logos şi ethos*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 271.
[13] Idem, *Studii de logică*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 82.
[14] Idem, *Studii de logică*, vol. II, p. 113.
[15] Idem, *Logos şi ethos*, p. 272.
[16] Vezi P. V. Kopnin, *Dialectique et logique*, în „Diogène", nr. 60, octombrie—decembrie 1967, p. 109.
[17] *Ibidem*, p. 112.

duce la perturbaţii cu consecinţe grave în viaţa socială nu s-a confirmat. Oricum, adaugă el, în cadrul vieţii şi al limbajului cotidian, o orientare plurifuncţională este neapărat necesară din motive practice. Important este însă să se recunoască faptul că asemenea sisteme de orientare, pe care teoreticianul ştiinţei le găseşte date în limbaj şi în societate, nu reprezintă decît forme şi mijloace ajutătoare pentru viaţa omului, şi nu principii eterne de importanţă cosmică. „Înlăturarea acestor interpretări înseamnă în primul rînd că perspectiva datelor empirice ale vieţii sociale devine liberă şi pretenţiile de viaţă ale omului cuprinse în diversele ideologii pierd patosul caracterului lor absolut. Ea facilitează astfel o politică democratică ca « artă a posibilului » care îşi propune să încadreze în reguli inevitabila luptă pentru realizarea acestor pretenţii, care să micşoreze măcar sensibil pericolul unor lupte dezastruoase şi să găsească soluţii care să nu oblige pe nimeni la o existenţă resimţită ca de nesuportat sau nedemnă" [18]. Bineînţeles, ipoteza că numai lichidarea vechilor sisteme de conducere ca atare ar asigura o asemenea politică sau chiar succesul ei ar însemna, după Topitsch, o recădere în sistemul de gîndire al dorinţelor utopice.

Abordînd în *Raportul dintre ştiinţele sociale şi ştiinţele naturii...* problema relaţiilor dintre aceste ştiinţe, Topitsch reia şi adînceşte în acest nou context tezele din *Probleme de logică a limbajului în constituirea teoriei în ştiinţele sociale.*

După Topitsch, diferenţierea dintre natură şi societate a fost îngreuiată foarte mult, dacă nu chiar împiedicată, de explicaţia evenimentelor fizice ca un joc social, de includerea naturii în societate.

Eliminarea modelelor sociomorfe nu provoacă în cadrul ştiinţelor naturii — unde pot avea uneori o anumită fertilitate euristică — dificultăţi deosebite. Situaţia este diferită în cazul publicului larg şi uneori chiar în filozofie, pentru care evenimentele naturii îşi pierd, prin această eliminare, comprehensibilitatea imediată şi accesibilitatea emoţională cu care au fost înzestrate cu ajutorul analogiei sociale. Dar rezistenţa faţă de eliminarea modelelor sociomorfe din ştiinţele moderne ale naturii are şi alte surse : interpretarea socială a naturii a avut încă de la prima ei apariţie un caracter ideologic marcat şi a constituit un excepţional instrument de conducere practică a oamenilor. Pentru concretizarea acestei afirmaţii, Topitsch se referă din nou la exemple cum sînt conceperea cosmosului ca o ordine de stat şi reaplicarea acestei concepţii sociomorfe asupra imaginii ei originare, ajungîndu-se astfel la ancorarea metafizică a constituţiei imperiului în constituţia universului, la explicarea procesului lumii şi, mai ales, a mersului istoriei ca o desfăşurare teleologică, oricare grup politic fiind în situaţia de a-şi prezenta propriile scopuri ca pe cele ale istoriei lumii sau chiar ale evoluţiei cosmice, la darvinismul social (care a făcut parte, printre altele, şi din echipamentul ideologic al naţional-socialismului), al cărui cerc vicios a fost foarte bine caracterizat de Engels în scrisoarea sa către Lawrow din 12—17 noiembrie 1875 [19].

[18] *Sprachlogische...*, în *op. cit.*, p. 34.

[19] *Das Verhältnis...*, în *op. cit.*, p. 60.

Proiectarea modelelor sociomorfe în natură și retranspunerea lor în societate nu sînt incompatibile numai cu o știință înaintată a naturii, ci și cu o doctrină științifică diferențiată a societății. Dar concepția raportului dintre științele naturii și științele sociale a fost influențată considerabil și de motive care nu pot fi atribuite, cel puțin primar, proiecției modelelor sociale în natură, ci își au originea în alte domenii de gîndire de tip arhaic. Topitsch critică aici, între altele, concepția neokantiană conform căreia științele „ideografice" ale spiritului trebuie deosebite net de științele „nomotetice" ale naturii. Opunerea ascuțită între științele naturii și științele spiritului este — explică sociologul german — și un rezultat al situației sociale deosebite a unor părți esențiale ale păturii culte germane care nu au putut găsi o relație pozitivă cu tipul de gîndire științific-tehnic modern. „Filozofia germană a rămas orientată teologic și în orice caz istoric-umanistic într-o măsură mult mai mare decît surorile ei occidentale. Față de spiritul revoluției industriale care pătrunde din Occident, ea s-a plasat și se plasează de cele mai multe ori ca străină sau chiar într-o atitudine de apărare și de depreciere. Rezistența păturii de intelectuali puternic legată de tradiție, educată cu precădere în sensul științelor spiritului, contra unei lumi marcate în special de științele naturii și de tehnică, s-a manifestat, printre altele, și prin supraaccentuarea deosebirilor metodologice între cercetarea naturii și cercetarea realității istorice-sociale" [20].

Topitsch demonstrează că, din punctul de vedere al teoriei științei, opoziția dintre o metodă a științelor naturii fomulînd legi presupus generale și o metodă individualizatoare a științelor spiritului este foarte dubioasă. Ar fi necugetat, afirmă el, să susținem apriori că în așazisele științe ale spiritului, în psihologie, în științele politice, în știința economiei și în sociologie nu ar putea fi concepute reguli și legități generale. Iată o observație la care putem subscrie fără reticențe. Ne este teamă însă să nu identificăm aici o contradicție cu enunțul pe care l-am comentat la începutul acestui articol că orice ordine socială ar putea fi introdusă în natură, ceea ce ar face să se presupună lipsa de legitate și domnia arbitrarului în acest domeniu.

Faptul că în științele sociale procesul de curățire de formele de gîndire arhaice decurge mai lent decît în cazul disciplinelor exacte, care și-au putut impune în mai mare măsură independența față de ideologiile politice, este legat, după Topitsch, și de împrejurarea că, în timp ce teoriile din domeniul științelor naturii lasă neinfluențate evenimentele pe care le înfățișează, ipotezele asupra stărilor de fapt sociale pot exercita — printr-un proces de conexiune inversă — influențe adeseori importante chiar asupra acestor stări de fapt. Astfel, o teorie despre producerea crizelor economice sau prognozarea unor depresiuni se înscriu, pe calea conștiinței motivaționale și a acțiunii oamenilor participanți, ca factori în evoluția economică reală, influențînd-o într-o măsură apreciabilă. Topitsch consideră deci, în acord cu teoria pozitivistă a societății, că existența unor conexiuni inverse în procesele sociale și în special retroacțiunea de la teorie la practică impietează asupra caracterului obiectiv al analizei științifice în domeniul socialului și implicit asupra

[20] *Das Verhältnis...*, în *op. cit.*, p. 65.

posibilităţilor prognozei sociale. „Istoria şi cu atît mai mult istoria spiritului nu poate fi prognozată"[21], afirmă autorul german. Trebuie să observăm însă, de acord cu W. Eichhorn I, că asemenea conexiuni inverse au o importanţă decisivă tocmai în cazul prognozelor care devin eficace ca instrumente ştiinţifice ale transformării şi stăpînirii practice a lumii de către om. „Aici interesează în special prognozele asupra acelor procese în a căror desfăşurare intră, în momentele esenţiale, acţiunile sociale ale oamenilor determinate de finalităţi conştiente şi de o planificare raţională, adică prognozele din care rezultă concluzii tactice, de planificare, ideologice şi decizii pentru acţiunea organizată a maselor sub conducerea partidului clasei muncitoare. Interesul decisiv propriu-zis al oamenilor, în special în societatea socialistă, legat de prognoză se extinde asupra viitorului care poate fi structurat în mod conştient. Cu alte cuvinte : interesul decisiv este acordat tocmai prognozei cu conexiune inversă informaţională asupra acţiunii oamenilor"[22]. De altfel, însuşi Topitsch simte oarecum caracterul precar al poziţiei sale de critică a fenomenelor de conexiune inversă informaţională în domeniul socialului cînd afirmă că cercetarea unor asemenea fenomene se află încă la început şi că ea face parte din sarcinile actuale importante ale ştiinţei sociale.

În strînsă legătură cu conexiunile inverse se află, după Topitsch, şi dubla funcţie normativ-descriptivă, caracteristică pentru multe teorii sociale şi pentru conceptele pe care acestea le folosesc. Dacă în disciplinele exacte eliminarea elementelor normative şi construirea unui sistem de concepte pur explicativ au fost relativ uşoare, în doctrinele sociale, această dublă funcţie s-a menţinut, dimpotrivă, cu mare tenacitate. Se constată, aşadar, de fiecare dată că disciplinele exacte pot evita mai uşor influenţa gîndirii mitice şi ideologice decît ştiinţele sociale. Aşa fiind, capacitatea de rezistenţă faţă de gîndirea ideologică explică în parte, după Topitsch, reclamaţiile ridicate împotriva transpunerii, pretinse sau reale, a metodelor ştiinţelor naturii în ştiinţele sociale.

Discuţia asupra raportului dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale este influenţată, aşadar, de numeroase motive care au numai o slabă legătură cu adevăratele interese metodologice. Potrivit părerii lui Topitsch, critica ideologiei, care dezvăluie şi analizează aceste motive şi formele de gîndire legate de ele, poate contribui foarte mult — deşi nu are competenţa deciziei asupra problemelor concrete care intră în discuţie sub aspectul teoriei ştiinţei — la clarificarea raporturilor dintre metodele ştiinţelor sociale şi cele ale ştiinţelor naturii, — o problemă cu desăvîrşire lipsită de dramatism, spune Topitsch, a modurilor de procedare a două grupuri de ştiinţe empiric-raţionale. Prin această ultimă formulare se precizează şi caracterul pe care-l primeşte sociologia în concepţia omului de ştiinţă german : sociologia — ştiinţă empiric raţională. Se poate reţine dintr-o asemenea concepţie efortul de a elimina din gîndirea sociologică zgura deciziilor prealabile — dar a acelora bazate pe prejudecăţi şi pe moduri de gîndire neştiinţifice ; zgura ideologiilor — dar

[21] E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, 1961 p. 152, *apud* W. Eichhorn I, *Gesellschaftsprognose und Handeln*, în „Dt. Zeitschrift für Philosophie", nr. 11, 1967, p. 1 278.

[22] W. Eichhorn I, *op. cit.*, p. 1 279.

a acelora false, antiumane ; zgura indicațiilor de comportament și a valorificărilor — dar iarăși a acelora potrivnice omului și desăvîrșirii sale. Cît privește pretenția de a elibera total științele sociale de valoare, de a le face *wertfrei* — pretenție care este a unui întreg curent de gîndire —, vom spune împreună cu P.T. Mackensie [23] : „In the social sciences what is value-free is liable to be valuelless" (ceea ce în științele sociale este neîncărcat de valoare riscă să fie lipsit de orice preț).

[23] Mackensie, P. T., *Fact and value*, „Mind", vol. LXXVI, nr. 302 din aprilie 1967, p. 237.

SOCIOLOGIA ȘTIINȚEI ȘI „EFECTUL MATTHEW"

DE

STELA CERNEA

Problematica largă a *sociologiei științei* include nu numai studiul condițiilor generale ale dezvoltării științei în diferite epoci sau țări, ci și analiza concretă a diferitelor relații și grupuri sociale constituite în cîmpul activității oamenilor de știință și care influențează munca lor — stimulînd sau frînînd efortul creator.

Analiza gradului de *recunoaștere publică* a savanților din universități sau academii, *criteriile* acestei recunoașteri, sistemul de *recompense* materiale sau morale, influența ambianței laboratorului sau a institutului de cercetări, repartizarea posturilor și a funcțiilor în sistemul aparatului științific, raportul dintre munca savanților și viața lor de familie, iată cîteva dintre temele de cercetare „de teren" efectuate de sociologi în rîndul oamenilor de știință. Aceste cercetări luminează cîmpuri încă nedefrișate ale relațiilor sociale la nivelul unui domeniu din ce în ce mai important al activității umane : creația științifică. Randamentul în munca științifică depinde în mare măsură, ca și în industrie sau agricultură (vezi sociologia industrială sau agricolă), de relațiile interpersonale existente sau de raportul dintre oameni și munca lor, raporturi care pot fi îmbunătățite în urma cunoașterii anumitor elemente negative sau dereglări.

În sociologia americană au apărut în ultimii ani tot mai des asemenea cercetări, care au permis anumite generalizări, elaborarea unor concepte specifice acestui studiu.

Un astfel de concept sui-generis este „*efectul Matthew*", propus și utilizat de o serie de cercetători care au făcut investigații sociologice în rîndurile oamenilor de știință. De acest concept se ocupă în numărul din ianuarie 1968 al reputatei reviste „Science" cunoscutul sociolog american Robert K. Merton, încercînd să-i sistematizeze conținutul și emițînd, cu acest prilej, cîteva observații interesante.

Cîmpul social al așa-numitului „efect Matthew" este constituit din raporturile care se creează între oamenii de știință deveniți eminenți, recunoscuți, și oamenii de știință tineri și talentați, ale căror descoperiri, deși valoroase, se impun cu greutate datorită faptului că publicul nu le acordă destulă încredere. „Efectul Matthew", care a fost sesizat pe baza unui număr mare de cercetări, constă într-o *distribuire greșită a recunoașterii* pentru munca științifică, astfel încît se creează două tipuri de neechiva-

Rev. filoz., **15**, 8, p. 965–969, București, 1968

lențe ce se compensează una pe alta : realizările din tinerețe ale oamenilor de știință sînt subestimate, iar realizările din anii tîrzii sînt supraestimate [1]. Cu alte cuvinte, contribuțiile științifice ale cercetătorilor tineri se bucură de o acceptare și apreciere mai mică, mai înceată, relativ cu valoarea lor, în comparație cu contribuțiile oamenilor de știință consacrați. „Efectul Matthew" exprimă, după formula lui Merton, „o *inegalitate de bază în recompensă (reward) și recunoaștere, care afectează cariera oamenilor de știință*" [2].

Este vorba deci de un proces psihosocial, care influențează considerabil alocarea recompensei oamenilor de știință pentru contribuțiile lor în cîmpul științei. Fenomenul sesizat nu are doar o semnificație etică locală, ci și consecințe mai îndepărtate asupra *eficienței* muncii științifice, asupra *carierei* oamenilor de știință, asupra *instituționalizării* activității științifice și asupra *mecanismului progresului* în știință.

Cercetările întreprinse de sociologul american Harriet Zuckermann, care a supus unei anchete sociologice prin chestionare toți oamenii de știință din S.U.A. deținători ai Premiului Nobel [3], ca și cele ale lui Glaser [4] și ale altora [5] asupra carierei profesionale a oamenilor de știință atestă că gradul de recunoaștere *stabilizează cariera* oamenilor de știință și determină sporirea *productivității muncii* științifice. La rîndul lor, cercetările întreprinse de sociologii S. Cole și J. R. Cole constată că, cu cît recunoașterea este obținută mai devreme, productivitatea savanților crește [6].

Se consideră, potrivit opiniilor competente exprimate, că mulți savanți care n-au primit Premiul Nobel l-ar fi meritat. Ei au fost supranumiți „ocupanți ai celui de-al 41-lea scaun la Academie" (în afara, deci, a celor 40 de locuri posibile în Academia Franceză, de pildă). Acumularea continuă a recunoașterilor celor deja „recunoscuți" (consacrați) acționează ca efectul roții cu clinchet (*ratchett effect*), deoarece „sistemul statusului" depinde de recunoaștere, iar recunoașterea de „statusul" dobîndit. Aceasta pune oamenii de știință în poziții diferite față de șansele de promovare existente în știință.

„Efectul Matthew" este privit de Merton de pe pozițiile concepției sale *funcționaliste*, în cadrul căreia un fenomen îndeplinește diferite funcții sociale, uneori chiar contradictorii. Aceasta înseamnă că el poate fi disfuncțional prin anumite consecințe și funcțional prin alte consecințe.

---

[1] „Efectul Matthew" se cheamă astfel nu după numele vreunui sociolog care l-ar fi descoperit, ci ca aluzie la cunoscutul verset din *Evanghelia lui Matei* care spune că celor bogați li se va mai da, iar celor săraci li se va mai lua. Într-un sens mai nuanțat, „efectul Matthew" are în vedere că cei bogați devin mai bogați într-o măsură care face ca cei săraci să devină relativ mai săraci...

[2] Robert K. Merton, *The Matthew Effect in Science*, în revista „Science", vol. 159, nr. 3 810, ianuarie, 1968, p. 58.

[3] H. Zuckermann, *Nobel Laureates in Science : Patterns of Productivity Collaboration and Authorship*, în „American Sociological Review", vol. 32, 1967, nr. 3.

[4] B. G. Glaser, *Organizational Scientists. Their Professional Careers*, Indianopolis, 1964.

[5] R. L. Ackoff and M. H. Halbert, *An Operations Research Study of the Scientific Activity of Chemists* (Case Institute of Technology Operations Research Group. Cleveland, 1958).

[6] S. Cole and J. R. Cole, *Scientific Output and Recognition. A Study in the Operation of the Reward System in Science*, Amer. Soc. Rev, nr. 3, vol. 32, 1967.

Astfel, privit din punctul de vedere al recompensei meritate de cercetătorul tînăr, „efectul Matthew" este evident *disfuncțional*, căci descoperirile sale vor fi mai greu comunicate și vizibile.

Dar pentru știință? Nu este oare pentru ansamblul științei mai important ca anumite descoperiri să fie comunicate mai repede?

Continuîndu-și analiza de astă dată din altă perspectivă, și anume nu din punctul de vedere al carierelor individuale și al sistemelor de recompensă, ci „din punctul de vedere al *științei concepute ca un sistem de comunicații*"[7], Merton dă un răspuns pozitiv la această întrebare. Iar autorii cercetărilor amintite semnalează și ei o situație care se creează frecvent : o anumită contribuție științifică beneficiază de o „vizibilitate" mai mare în comunitatea oamenilor de știință și va circula mai repede în sistemul de comunicație al științei cînd ea este făcută de un savant de rang înalt decît cînd este adusă la cunoștință de unul care nu și-a făcut încă un nume. Reproducînd răspunsurile unor astfel de savanți care erau bine intenționați în a-și promova tinerii colaboratori, H. Zuckermann atrage atenția asupra unui conflict aproape insolubil care se creează : potrivit unora dintre răspunsurile colectate în cadrul anchetei, dacă savantul binecunoscut nu semnează și el lucrarea tînărului său colaborator, pe care a condus-o și la care a contribuit în mod real, cercetarea nu e citită de nimeni. Dacă însă o semnează, colaboratorul său nu mai capătă destul credit, și lumea are impresia că savantul renumit este principalul autor. „Asemenea situație — scrie Merton — nu constituie primul caz cînd un model social este funcțional pentru anumite aspecte ale unui sistem social și disfunncțional pentru unii indivizi din lăuntrul acestui sistem. Aceasta este, într-adevăr — scrie el —, o temă principală pentru o tragedie clasică"[8].

Trebuie mai degrabă individul să dobîndească recompensa sa personală sau primează dezvoltarea mai rapidă a științei care este un bun public și nu privat? În calitate de sociolog care, potrivit unei anumite concepții, nu-și îngăduie să facă judecăți de valoare, Merton se abține de la comentarea implicațiilor etice ale acestei alternative. El se menține strict pe terenul analizei funcționalității sau disfuncționalității unui fenomen sau altul. Dar nici sub acest unghi, răspunsul la întrebarea citată nu este simplu.

În această privință, remarcă Merton, trebuie ținut seama de rolul savanților reputați în știință. Ei joacă un rol charismatic, excită entuziasmul intelectual, nu sînt excelenți numai ei înșiși, ci știu să scoată la iveală ceea ce este excelent în ceilalți, „determinînd astfel o ambianță strălucitoare". Influența lor crește uneori chiar și după moarte. Charisma — cum a arătat Max Weber — devine instituționalizată sub forma unor școli și instituții de cercetare. Din ancheta lui H. Zuckermann asupra laureaților americani ai Premiului Nobel reiese că din 55 de laureați, 34 au lucrat înainte tot cu laureați, dezvoltarea lor depinzînd de asocierea și emulația stîrnită de oamenii de știință eminenți. Pentru toate aceste motive, Merton conchide că un studiu prezentat de un om de știință

---

[7] R. K. Merton, *The Matthew Effect in Science*, în revista „Science", p. 59.
[8] Ibidem, vol. 159, nr. 380, 5 ianuarie 1958, p. 59.

situat la un nivel ridicat de recunoaştere poate avea o valoare stimulativ mai mare decît acelaşi tip de material prezentat de un om de ştiinţă obscur.

La concluzii apropiate ajung şi cercetările întreprinse de către S. Cole şi J.R. Cole, care, anchetînd un grup de fizicieni, au ajuns la concluzia că „scorul vizibilităţii" contribuţiilor în ştiinţă scade de la 85 acordat laureaţilor Premiului Nobel la 72 pentru academicieni, la 38 pentru savanţi neacademiciani şi 17 pentru cei fără prestigiu [9]. La rîndul lor, cercetările Asociaţiei Americane de Psihologie constată că 15 pînă la 23% dintre cititorii revistelor ştiinţifice aleg studiile pe care să le citească după numele autorilor, şi nu după conţinut.

Datorită prestigiului lor, aceşti savanţi împing, aşadar, excesul de efort (*redundancy*) către cercetătorii tineri. Astfel, examinînd condiţiile şi mecanismele psihosociale ale acestui efect, Merton găseşte o corelaţie între „funcţia de redondanţă" în cadrul unor cercetări multiple şi „funcţia de focalizare a eminenţei omului de ştiinţă".

Relaţia constă în faptul că, atunci cînd de aceeaşi problemă ştiinţifică se ocupă paralel mai mulţi oameni de ştiinţă — unii renumiţi, alţii puţin cunoscuţi —, cei care se bucură deja de prestigiu exercită o funcţie de focalizare a interesului în jurul activităţii lor proprii, *împingînd* implicit activităţile similare ale cercetătorilor mai puţin cunoscuţi în zona „prisosului", a efortului inutil, a redondanţei. Funcţia de focalizare are astfel drept complement o „funcţie de redondanţă".

Cercetările amintite pun în lumină însă numai o singură faţetă a problemei, şi anume rolul accelerator al savanţilor cu prestigiu în sistemul de comunicaţie al ştiinţei. Dar, cum subliniază Merton, „efectul Matthew" îngăduie luminarea şi a altui aspect, anume faptul că uneori savanţii cu renume, care practic nu mai pot elabora lucrări valoroase, continuă să primească recunoaştere şi recompensă din partea societăţii în virtutea inerţiei. Ei vor fi crezuţi şi citiţi, menţinîndu-şi acelaşi prestigiu înalt fără să-l mai merite. În aceste situaţii, „efectul Matthew" devine disfuncţional şi pentru ştiinţă. „Cînd efectul Matthew este transformat într-un idol de autoritate, el violează normele încorporate şi instituite ale ştiinţei, şi frînează înaintarea cunoaşterii" [10].

„Efectul Matthew" evidenţiază deci unele carenţe în sistemul de recunoaştere a meritelor în ştiinţă, precum şi faptul că cercetătorii tineri talentaţi trebuie să caute alte mijloace pentru a promova şi comunica lucrările lor. Dar despre aceste mijloace concrete cercetătorii „efectului Matthew" nu ne spun nimic. Istoria ştiinţei abundă de lucrări fundamentale scrise de specialişti pînă atunci necunoscuţi, care au avut la început de înfruntat rigorile unor opinii nefavorabile şi un nivel scăzut al recompensei alocate. Cu cît ar fi progresat mai repede ştiinţa dacă aceste studii ar fi fost recunoscute de la început şi s-ar fi bucurat imediat de recompensa comunicabilităţii cuvenite?

---

[9] S. Cole and J. R. Cole, *Visibility and Structural Basis of Observability in Science*, New York, 1963.

[10] B. K. Merton, *The Matthew Effect in Science*, în op. cit., p. 61.

Autorii studiilor de sociologie a științei, preocupați de acest fenomen, se limitează la a-l pune în evidență, fără însă a reuși să sugereze mijloace de contracarare a efectelor sale disfuncționale pentru știință și pentru societate... Problema are însă, neîndoielnic, o mare însemnătate socială. Analiza sociologică are meritul de a atrage atenția asupra dificultăților care apar din „efectul Matthew" și asupra necesității, de a preveni sau anihila consecințele instituționale ale acestui „efect" prin găsirea unor noi focare stimulative ale muncii științifice și a unor canale eficiente înăuntrul sistemului de comunicații al științei.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O carte de antropologie politică*

Lucrarea lui G. Balandier** consacrată „antropologiei politice" — specializare tardivă a antropologiei sociale —, prezentînd critic teoriile şi metodele acestei discipline, propune de fapt o primă sinteză, o primă încercare de reflexiune generală cu privire la structura politică a societăţilor primitive cercetate în ultimul timp de către etnografi.

În concepţia autorului, antropologia politică trebuie să fie o contribuţie la o *ştiinţă a politicului* privind omul sub forma lui *homo politicus* şi căutînd trăsăturile comune ale tuturor organizaţiilor politice cunoscute. O astfel de încercare ar fi însă de la început sortită eşecului dacă nu ar include şi cunoaşterea formelor politice primare. Este tocmai ceea ce îşi propune să facă G. Balandier.

Delimitîndu-se de teoriile care consideră că politicul şi rudenia sînt categorii ce se exclud, G. Balandier urmăreşte să releve legăturile complexe care există între aceste două sisteme de relaţii sociale. Lucrarea priveşte „crescendo" raportul puterii politice cu cele trei moduri de organizare a societăţii primitive : structurile elementare (înrudire), tipurile de stratificare socială şi statul, analizînd totodată dialectic raportul tradiţie-modernitate în societăţile primitive.

Bazat pe cunoaşterea de teren a multor societăţi arhaice, prof. G. Balandier arată că puterea politică impune respectul regulilor care fundează societatea, o apără împotriva propriilor imperfecţiuni, limitează efectele nocive ale rivalităţii dintre indivizi şi grupe de indivizi. *Ea decurge din necesitatea de a lupta împotriva entropiei care ameninţă societatea cu dezordinea.* Dar nu trebuie să conchidem — adaugă autorul — că această forţă conservatoare, care asigură echilibrul social, nu recurge decît la un singur mijloc — constrîngerea — şi nu poate fi asigurată decît printr-un guvernămînt bine diferenţiat.

Dimpotrivă, toate mecanismele care contribuie la menţinerea sau recrearea cooperării interne — ritualuri, ceremonii care asigură o reîmprospătare periodică a societăţii — sînt instrumente ale unei activităţi politice. În vechiul Congo, ilustrează G. Balandier, ceremonia „Kimpasi" are această funcţiune. Ea încearcă să asigure securitatea comunităţii, făcînd să retrăiască începuturile civilizaţiei şi istoriei sale. Astfel, „jucînd" propria sa geneză, societatea îşi regăseşte prospeţimea.

Puterea politică nu este însă numai rezultatul unei necesităţi interne, ci în acelaşi timp ca produsul unei necesităţi externe. Ca reacţie la ameninţările din afară, orice societate nu numai că îşi organizează apărarea, dar exaltă în acelaşi timp unitatea, coeziunea şi trăsăturile sale distinctive.

1. În cadrul structurilor celor mai elementare ale societăţilor primitive, susţine autorul, viaţa politică se manifestă în primul rînd prin alianţe şi adversităţi, prin fuziuni şi fisiuni, prin schimbarea structurilor terito-

---

* Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1967, 230 pagini.

** Profesor de sociologie la Sorbona, autor a numeroase lucrări erudite de etnografie şi sociologie (*Sociologie des Brazzavilles noires*, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, *Afrique ambiguë*, *Les pays en voie de développement* etc.) şi conducătorul colecţiei *Le sociologique*, Paris, P.U.F.

riale. Ceea ce după autor ar fi „lupta politică" capătă un caracter special: ea nu vizează modificarea sistemului, ci o nouă angajare a elementelor constitutive.

În legătură cu aceste societăţi, autorul susţine existenţa unei guvernări difuze şi a unei vieţi politice difuze, care, deşi nu se cristalizează în instituţii specifice, nici chiar în forme sociale prin care politicul să poată acţiona, totuşi se manifestă prin diferite dinamisme: competiţie şi dominaţie, coaliţie şi opoziţie.

La triburile Nuerilor din Sudan, de exemplu, clanul principal ocupă o poziţie predominantă. În momentul iniţierii adolescenţilor, clanurile care deţin funcţiunea ritualului furnizează demnitari care au rolul de a repartiza membrii în „clase" cu statuturi diferenţiate, deci care joacă un rol politic. Inegalităţile şi specializările clanurilor, posesiunea inegală de pămînturi şi animale determină ca în viaţa politică a triburilor amintite să se manifeste opoziţii şi lupte între clanuri.

2. Pe o treaptă mai complexă de organizare a societăţilor primitive, continuă autorul, se constată deja ierarhii sociale elementare, raporturi care anunţă formele elementare ale luptei de clasă din societăţile mai complexe. Puterea politică rezultă din posesiunea de pămînturi şi bogăţii materiale, din promovarea simbolurilor şi a ritualurilor.

Există, de exemplu, o stratificare socială după criteriul vîrstei. Instituirea claselor de vîrstă (*classes d'âges*) sparge frontierele trase de rudenie şi descendenţă, introduce un nou mod de solidaritate şi subordonare, depăşeşte particularismul grupelor de rudenie. Caracterul esenţial al claselor de vîrstă este de a funda o stratificare socială diferită de rudenie şi descendenţă şi de a permite îndeplinirea unor funcţii specifice — rituale, militare şi politice.

În Africa, exemplifică G. Balandier, acest sistem apare în diversitatea formelor sale. Triburile Nandi şi Kikuyu Kamba prezintă o organizare socială stabilită pe o anumită bază teritorială, o ierarhie a claselor de vîrstă învestite cu sarcini militare, politice şi juridice, în timp ce clanurile au o importanţă secundară.

Deşi vorbeşte iniţial despre stratificări sociale datorate criteriului vîrstei, G. Balandier ajunge să restrîngă conceptul de stratificare socială în societăţile care îndeplinesc următoarea condiţie: inegalităţile dominante se stabilesc după alte criterii decît cel al vîrstei şi sexului (naturale), anume după participarea inegală (sau exclusivă) la putere, la bogăţii şi la simboluri.

Înainte de a trece la examinarea treptei celei mai înalte atinse de puterea politică în societăţile primitive — statul —, G. Balandier analizează raportul care există între puterea politică şi religie în societăţile primitive.

Legătura dintre puterea politică şi societate se manifestă chiar în societăţile primitve mai puţin evoluate — de tip clanic (gentilic); cultul strămoşilor sau al divinităţilor specifice clanului asigură sacralizarea rolului social al politicului, de altfel puţin diferenţiat. Şeful clanului este punctul de joncţiune între clanul actual, constituit din oameni vii, şi clanul idealizat, purtător al valorilor ultime, simbolizat de totalitatea strămoşilor, pentru că el este acela care transmite celor vii cuvîntul strămoşilor, şi invers. Astfel, fenomenul religios primitiv se subordonează şi evidenţiază puterea de care dispun în societatea primitivă străbunii şi căpeteniile.

În societăţile cu putere centralizată, unde se manifestă aceeaşi mixtură (putere-sacralitate), cunoaşterea miturilor este deseori deţinută de un corp specializat, care trebuie să vegheze la aplicarea tuturor regulilor privind instituţia regalităţii. Funcţia lui este în acelaşi timp politică şi sacră.

G. Balandier dă o explicaţie interesantă raportului putere politică-sacralitate: relaţia putere politică-societate este încărcată de sacralitate, deoarece societatea asociază ordinea, care-i este proprie, unei ordini care o depăşeşte şi care pentru societăţile primitive se extinde asupra întregului cosmos. Puterea este sacralizată, deoarece în acest fel societatea îşi afirmă voinţa sa de eternitate, temîndu-se de întoarcerea la haos ca de realizarea propriei sale morţi.

Ultima parte a lucrării lui Balandier este consacrată formei specializate a puterii politice — statul.

Autorul privește statul din societățile primitive ca produs al inegalității dintre o clasă dominantă și conducătoare (regi, nobili, preoți, războinici) și una subordonată (muncitori și țărani, sclavi) care asigură producerea bunurilor, stat care menține această inegalitate, apărînd sistemul economic respectiv, păstrînd structura de clasă și domolind forțele care încearcă să o distrugă.

G. Balandier consideră că structura statului și cea a clanului sînt în raport de incompatibilitate și uneori de opoziție (putere centralizată — putere cu poli multipli, valori aristocratice — valori egalitare). Statul primitiv nu poate fi opus în mod radical statului modern, deoarece în măsura în care este stat, el se conformează caracteristicilor comune : organe specializate ale acțiunii politice și administrative, un aparat de guvernare capabil să asigure securitatea în interior și împotriva pericolului extern, un anumit teritoriu. Statul arhaic este deci — conchide autorul — un mijloc de dominație, deținut de o minoritate care are monopolul hotărîrii politice.

Dar statul tradițional are și trăsături specifice, care-l deosebesc de statul modern : împletirea politicului cu religiosul, caracter nonagresiv (deoarece relațiile fundamentale rămîn cele țesute de rudenie, apartenență la clan, sistemul grupelor de vîrstă etc.), instabilitate intrinsecă a acestor state — amenințate de segmentare din cauza fragilității lor teritoriale. De altfel, și autori marxiști, ca geograful J. Suret-Canale, demonstrînd fenomenul apariției statului la unele popoare ale Africii precoloniale (Ghana), susțin că statul, pe lîngă funcția sa esențială de a domina contradicțiile de clasă, îndeplinește și funcții care nu reflectă direct antagonismele de clasă : apărarea intereselor colective ale grupului social, apărarea împotriva dușmanului extern, organizarea muncilor publice etc. (vezi *Afrique Noire*, 1961).

G. Balandier nu se mulțumește însă să descrie statul tradițional, ci redă și dinamica transformării lui sub presiunea noilor state moderne și a administrației lor birocratice, o dată cu apariția și extinderea colonialismului. Suprapunerea stăpînirii coloniale peste vechile state primitive determină coexistența unui sistem tradițional, sacralizat cu un sistem modern bazat pe birocrație.

Conducătorii nu mai acționează decît sub control, acesta ducînd la o slăbire a puterii și autorității lor. Puterea suveranului devine legitimă prin raportare la guvernămîntul colonial, nu la vechile rituri, care totuși se mai mențin.

O dată cu modernizarea statelor africane apare și ideologia politică, care, în această etapă, are un caracter mesianic, fiind un fel de replică teoretică dată mesianismului popular, care a exprimat primele reacții de refuz organizat al colonialismului. Condamnînd exploatarea, exaltînd ideea de independență, ideologia politică ce se naște în statele africane pune accentul pe ideea unității naționale, estompînd particularismele de diferite ordine, sacralizează personalitatea șefului și face din națiune obiectul unei adevărate religii politice. Trecerea de la mitul cu implicații ideologice la sistemele gîndirii moderne cu implicații mitice este un fenomen care caracterizează toate societățile primitive ce au pășit pe drumul modernizării, este fenomenul dialecticii permanente ce există între tradiție și revoluție.

Balandier surprinde fenomenele în dialectica lor : în momentul cuceririi independenței, antagonismele interne care caracterizează țările coloniale : între puterile tradiționale și puterea modernă, între popoare inegal predispuse modernizării, între clasele sociale în curs de formare, apar în toată claritatea lor. Iar din rezolvarea acestor antagonisme rezultă dezvoltarea țărilor respective.

Indiferent dacă îl urmăm sau nu pe autor în toate aspectele definirii politicului cu privire la societățile primitve, trebuie să evidențiem contribuția substanțială pe care a adus-o G. Balandier în sistematizarea unor date recente ale antropologiei, cît și în analiza *sociologică* a unor fenomene inedite ce caracterizează societățile arhaice.

Miana Brucăr

A. D. Xenopol din nou în atenția comentatorilor și a editorilor

Nedezmințind interesul și preocuparea din totdeauna ale românilor pentru istorie și problemele acesteia — la care se referea acad. Ath. Joja în comunicarea[1] despre A. D. Xenopol ținută la Academia de Științe Morale și Politice din Paris, al cărei membru corespondent a fost Xenopol, iar de curînd această cinste i-a fost făcută și acad. Ath. Joja —, istoricii și filozofii noștri de astăzi duc mai departe această tradiție a științei românești.

În literatura de acest gen, un loc important îl ocupă acțiunea de valorificare și de cunoaștere a contribuției istoricilor și filozofilor din trecut. Fără îndoială că A. D. Xenopol — cel repede uitat după moartea sa și ale cărui lucrări de teoria istoriei erau aproape ca și necunoscute tocmai în țara sa, în raport cu faima pe care el o avea în Europa, cum constata cu tristețe N. Bagdasar în 1930 — este astăzi unul dintre înaintașii noștri cei mai apreciați. Mărturie stau numeroasele studii și lucrări în care opera sa este comentată și valorificată.

Urmărind a pune la îndemîna unui cerc mai larg de cititori înseși texte originale din opera lui Xenopol, editorii N. Gogoneață și Z. Ornea — autori ai unei monografii și ai altor cîtorva studii despre Xenopol — au înmănuncheat, în volumul pe care îl prezentăm[2], unele din lucrările de mai mică întindere ale lui Xenopol, scrise de acesta în diferite momente ale vieții sale și pe o problematică variată. Bazîndu-se și pe criteriul reprezentativității lucrărilor alese, volumul — prin studiile incluse: *Cultura națională*; *Scrisoare către Iacob Negruzzi*; *Istoriile civilizațiunei*; *Cuvîntare festivă rostită la serbarea națională pe mormîntul lui Ștefan cel Mare* în 15 (27) august 1871; *Expunere pe scurt a principiilor fundamentale ale istoriei*; *Cauzalitatea în succesiune*; *Noțiunea valorii în istorie*; *Evoluția în istorie*; *Ideile de legi și de prevedere*; din *Domnia lui Cuza Vodă* și *Istoria ideilor mele* — prezintă un dublu interes: pe de o parte, pentru cei care vor să-l cunoască pe Xenopol și opera sa, iar pe de altă parte pentru cei care, în studiul lor, urmăresc anumite teme, de exemplu: filozofia și teoria istoriei, filozofia culturii, filozofia valorii, logica științei etc.

Prin această structură, autorii ediției reușesc să întregească imaginea existentă în trecut despre Xenopol numai ca istoric și filozof al istoriei și cu aceea de filozof al culturii și al valorii, ceea ce constituie unul dintre meritele volumului.

Pentru a ușura cititorilor înțelegerea studiilor, relevîndu-le valoarea lor istorică și actuală, încadrîndu-le în epoca la care au fost scrise, indicînd momentele calitative în evoluția concepției lui Xenopol, editorii N. Gogoneață și Z. Ornea au elaborat un studiu introductiv, comentarii și note în cadrul cărora se sintetizează teze expuse anterior de dînșii cu privire la opera lui Xenopol, dar totodată ea este investigată și din unghiuri noi de vedere, inedite. Astfel, autorii studiului introductiv scot acum mai mult în evidență, apreciază mai mult contribuțiile originale ale lui Xenopol față de amintita monografie, unde acestea erau mai cu sgîrcenie recunoscute. De asemenea, autorii conturează destul de izbutit — dacă ținem seama și de spațiul restrîns pe care l-au avut la dispoziție — și concepția lui Xenopol în domeniul filozofiei culturii și al valorii. Ne așteptam ca, pe această cale, studiul să fi subliniat și preocupările lui Xenopol în problemele de epistemologie, de logica științei, latură schițată deja de acad. Ath. Joja[3]

---

[1] Vezi „Steaua", 1966, nr. 5.

[2] Vezi A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filozofice* București, Edit. științifică, 1967. În continuare, trimiterile la acest volum vor fi date în text.

[3] Vezi *Studii de logică*, vol. II, articolul *Teoria științei la Xenopol*.

într-un studiu al său, ţinînd seama mai ales de actualitatea acestei teme în filozofia contemporană. În acelaşi timp, considerăm că în studiul introductiv al acestui volum nu ar fi fost nevoie de un paragraf în care să se prezinte concepţia sa economică, deoarece volumul nu cuprinde şi texte pe această temă.

Volumul debutează cu textul intitulat *Cultura naţională*[4]. Acesta împreună cu următoarele trei studii au ca temă filozofia culturii, care l-a preocupat pe Xenopol mai ales în perioada de tinereţe. După cum remarcă şi autorii studiului introductiv, concepţia de filozofie a culturii a lui Xenopol este caracterizată prin aceea că „nu priveşte un domeniu al teoriei formale a culturii", ci acela al „teoriei materiale a culturii" (p. 12).

Apelul lui Xenopol pentru dezvoltarea culturii naţionale îşi păstrează în întregime actualitatea. Multe din argumentele sale sînt elemente cîştigate în susţinerea acestei teze de politică culturală a unui stat naţional.

În *Scrisoarea către Iacob Negruzzi*, Xenopol tratează o altă problemă importantă ce se punea în faţa poporului nostru, intrat pe făgaşul dezvoltării capitaliste cu o anumită întîrziere. Este vorba de problema raportului dintre originalitate şi imitaţie în procesul de formare a culturii proprii. Pe acest teren, el se opune cunoscutei teorii maioresciene a formelor fără fond. Xenopol urmăreşte să demonstreze că starea noastră rea de atunci se datora altor cauze şi nu faptului că am importat forme fără a fi pregătiţi a le umple cu conţinutul corespunzător. El consideră că în contactul dintre două civilizaţii, cea inferioară trebuie să aibă un anumit nivel care să o facă „capabilă de a primi în sine măcar cît de puţin luminile ce i se prezentau". El conclude să starea noastră de dezvoltare de atunci avea acest nivel necesar de dezvoltare. Natura progresului însuşi cere trecerea de la rău la bine, de la neştiinţă la ştiinţă, şi deci nu se poate pretinde unui popor să înceapă cu binele, cu adevărul, care este tocmai rezultatul final al dezvoltării. Această teză îl conduce pe Xenopol la ideea oarecum curioasă, dar justificată de necesitatea istorică, că mediocrităţile în creaţia culturală din epoca de formare sînt necesare o vreme, că ele vor pieri însă de la sine şi că deci nu trebuie să se ducă luptă împotriva lor.

În studiul *Istoriile civilizaţiunei*, cu un profil mixt de filozofie a culturii şi filozofie a istoriei, Xenopol se ocupă de probleme privind ritmul şi sensul istoriei, raportul dintre continuitate şi discontinuitate în dezvoltarea istorică, natura contradictorie a progresului istoric, caracterul său legic, schiţează o imagine a modului de realizare a progresului, dă o descriere a etapelor prin care a trecut ştiinţa istoriei în evoluţia sa, a diferitelor modalităţi de a scrie istoria.

În *Cuvîntare festivă rostită la serbarea naţională pe mormîntul lui Ştefan cel Mare*, Xenopol abordează problema locului istoric şi a menirii românilor în civilizaţia europeană, a celor mai indicate mijloace pentru a ne îndeplini rolul istoric, obiectivele fundamentale : desăvîrşirea unităţii naţionale, bazarea pe forţele proprii, pe muncă şi silinţi, şi nu de la sine, căci, zice Xenopol, „nu doară că împlinirea însăşi a legilor mersului omenirii ar atîrna de la voinţa oamenilor ; căci precum e cu neputinţă ca să se struncine mersul corpurilor cereşti, tot aşa este cu neputinţă a se clătina măcar cîtuşi de puţin acel al lucrurilor omeneşti. Dar între dezvoltarea naturii şi aceea a omenirii este următoarea mare deosebire că, pe cînd legile naturii se împlinesc orbiş şi fără de alegere, deci totdeauna cu acelaşi efect şi în acelaşi fel, acele ale omenirei se împlinesc prin mijlocirea omului însuşi care are puterea de a lucra după ele sau în contra lor" (p. 206—207). *Cuvîntarea*, în ansamblul ei, este un apel adresat tuturor românilor pentru a-şi spori activitatea în vederea realizării intereselor generale, de perspectivă, urmînd exemplul marilor noştri bărbaţi din trecut.

În al doilea grup de studii cuprins în volum, Xenopol se ocupă special de problemele de teorie a istoriei. Remarcăm faptul că autorii le-au selectat în mod judicios, textele prezentate reuşind să ofere cititorului posibili-

[4] Studiile sînt incluse în volum în general în ordinea apariţiei lor în timp, cu cîteva excepţii.

tatea de a cunoaşte în ansamblu concepţia lui Xenopol în acest domeniu. Avem în vedere faptul că la rezumatul făcut de însuşi Xenopol la *Principiile fundamentale ale istoriei* se adaugă principalele sale comunicări în care sînt dezvoltate unele teze formulate în *Principiile fundamentale* şi sînt aduse argumente noi, răspunzînd în acest fel şi observaţiilor critice la prima ediţie a lucrării.

Prin Xenopol se dovedeşte încă o dată adevărul constatării lui Engels despre oamenii de ştiinţă care nu pot gîndi domeniul lor teoretic fără filozofie, care simt nevoia încadrării rezultatelor muncii lor într-o concepţie mai largă, filozofică. Aşa cum mărturiseşte Xenopol în *Istoria ideilor mele*, nevoia de a răspunde la întrebarea care e natura istoriei, care sînt principiile pe care se rezimă ea a început să-l preocupe mai intens după terminarea celor şase volume de „istorie pragmatică" : „Bine, am scris istoria românilor, dar în fond ce am făcut? Înşirat-am pe miile de pagini ale groaselor volumuri adevărul asupra trecutului şi acest adevăr poate el fi stabilit? Oare sînt garanţii logice criteriile pe care el se întemeiază?" (p. 396).

Interesant este că atracţia irezistibilă către integrarea filozofică s-a concretizat la Xenopol nu numai în volumul unitar şi închegat de teorie a istoriei, în care el dezvoltă un adevărat sistem filozofic, şi în numeroase studii şi comunicări cu privire la natura istoriei, la problematica ei specifică, ci şi într-o originală şi interesantă încercare de a fundamenta istoria ca o filozofie a lumii, ca un al doilea mod de a concepe lumea, cu logica sa proprie, — modul istoric — spre deosebire de celălalt mod, propriu ştiinţelor de legi. Această încercare temerară şi unică în felul ei, nu lipsită de oarecare justificare, îşi are punctul de plecare în distincţia fundamentală pe care o face el între faptele de succesiune şi faptele de repetiţie, clasa faptelor de succesiune constituind obiectul istoriei ca ştiinţă. „Rădăcina şi explicarea acestei duble concepţii a lumii — arată Xenopol — se află în dualitatea formelor în care e turnat universul : spaţiul şi timpul, forme reale şi existente în afară de mintea omenească şi nu numai forme ale acesteia cum o vrea Kant" (p. 219). Pe această bază, Xenopol consideră că istoria „nu constituie o ştiinţă specială, coordonată altora, ci un mod general de concepţie a fenomenelor, atît ale naturii cît şi ale spiritului..." [5].

Definirea şi explicarea faptului de succesiune şi a faptului de repetiţie în raport cu timpul şi spaţiul, desprinderea logică a concluziei că fenomenele de succesiune nu pot fi generalizate, cuprinse în legi, ca în cazul faptelor de repetiţie, ci în serii, redefinirea ştiinţei ca „un sistem de adevăruri dovedite, fie ele generale sau individuale" (p. 227) pentru a putea cuprinde şi istoria în sînul ei, analiza funcţiilor îndeplinite de serie, determinarea metodei particulare a istoriei — inferenţa — (elemente care asigură istoriei statutul de ştiinţă, egalitatea ei cu ştiinţele de legi) sînt cîteva dintre problemele de care s-a ocupat Xenopol în *Principiile fundamentale ale istoriei*, pe care el le rezumă în comunicarea sa *Expunere pe scurt a principiilor fundamentale ale istoriei*, inclusă în antologia de faţă.

În celelalte studii, Xenopol dezvoltă, aşa cum am arătat, unele din tezele sale enunţate încă în *Principiile fundamentale*. Astfel, în comunicarea *Cauzalitatea în succesiune*, el se ocupă de problema cauzei în general, a raportului ei cu legea, de problema definirii cauzei, a anteriorităţii sau simultaneităţii lor, ajungînd la specificul cauzalităţii în domeniul succesiunii.

O altă comunicare a lui Xenopol, despre problema valorii în istorie, critică concepţia lui Rickert, Windelband şi a altor neokantieni, care fundamentează istoria ca ştiinţă tocmai cu ajutorul valorii. Pornind de la imposibilitatea spiritului de a cunoaşte bogăţia infinită a faptelor omeneşti, ei consideră că acesta trebuie să facă o selecţie a celor care merită a fi cunoscute, raportul de valoare fiind cel care le dă însemnătatea respectivă. Obiecţia fundamentală a lui Xenopol este aceea că valoarea prin elementul ei de subiectivitate contrazice esenţa ştiinţei de a fi obiectivă şi expune pe larg motivele de

[5] A. D. Xenopol, *Principiile fundamentale ale istoriei*, p. 31.

ordin științific pentru care valoarea nu poate constitui o bază logică pentru istorie.

Desigur că Xenopol se opune teoriei subiectiviste a valorii, dezvoltată de neokantieni, după care atributul valoric decurge din aceea că ele sînt recunoscute de toți oamenii, căzînd însă în relativism în domeniul valorilor. Istoria nu poate renunța, nu se poate sustrage actului valorizării, pentru că ține de însăși natura acțiunii umane, dar valorizarea trebuie făcută pe baza unor criterii obiective. Xenopol se ferește de acest drum periculos de a fundamenta istoria — valoarea —, al cărui fundament obiectiv nu-l vedea, și caută o altă cale. El respinge valoarea ca fundament al istoriei și pentru motivul că ea nu ar putea fi aplicată decît domeniului faptelor omenești. Or, noi am văzut că în concepția lui Xenopol istoria este un al doilea mod de a concepe lumea ce se întinde asupra întregii realități existente ca fapt de succesiune.

Valoarea acestei comunicări constă mai ales în faptul că aici Xenopol dezvoltă teoria sa despre serie ca fundament logic al istoriei ca știință, arătîndu-i însușirile, potențele prin care satisface cerințele impuse unei științe, care prin natura obiectului ei — individualul — nu poate formula legi. Apelul adresat logicienilor de a elabora o logică a succesiunii credem că își păstrează valoarea nu numai istorică, ci și actuală, valoare remarcată în *Note* și de autorii ediției respective. „Pînă acuma s-au ocupat filozofii numai de logica științelor coexistenței — spune Xenopol; — logica celor ale succesiunii își așteaptă încă pe Baconul ei" (p. 231).

În comunicarea *Evoluția în istorie*, Xenopol, reluînd idei enunțate anterior încă în *Principiile fundamentale*, formulează cele „patru mari năzuințe ale vieții omenești", cum le numește el, printre care aceea a unei mai drepte împărțiri a bunurilor, în legătură cu care el se referă și la mișcările sociale ale muncitorilor și țăranilor, față de care are o atitudine aprobatoare, considerîndu-le „un pas al evoluției".

În comunicarea *Ideile de lege și de prevedere*, Xenopol analizează evoluția istorică a noțiunii de lege și combate părerea că spre deosebire de natură unde ar domni legea, în societate s-ar manifesta liberul arbitru. Arată că fenomenele succesive din natură nu sînt supuse legii (cu această ocazie precizează înțelesul pe care-l dă succesiunii), iar în societate sînt și fapte care se supun legii. „În lăuntrul țărilor vedem revoluții, toate produsul acelorași legi sociologice" (p. 34).

Prin reproducerea textelor din lucrarea de istorie a lui Xenopol *Domnia lui Cuza-Vodă*, autorii ediției dau posibilitate cititorilor să vadă aplicată în practică teoria istoricului nostru, modul cum a înțeles să ia în considerare *seriile istorice*; *explicațiile* sînt date în capitolul XVI, unde se punctează seriile principale expuse și urmărite în lucrare. Din acest capitol reiese, cum zice Xenopol, „cum trebuie să se facă sinteza istoriei" (p. 348).

Ultimul text cuprins în antologie — *Istoria ideilor mele* — depășește caracteristicile memoriilor, atît de frecvente la marile personalități, bogate în învățăminte prețioase, ca rezultat al experienței de viață și muncă a acestora. Așa cum îi spune și numele, *Istoria ideilor mele* este de fapt o mică scriere de istorie pragmatică, prin introducerea căreia editorii completează Prefața și capitolul XVI din *Domnia lui Cuza-Vodă* cu un exemplu concret de aplicare în practică a teoriei lui Xenopol despre istorie.

Sîntem convinși că opera teoretică a lui Xenopol, pusă la îndemîna cititorilor de astăzi, va reuși — la fel cum a reușit să-i stîrnească în *meditațiile lor pe istoricii și filozofii din* vremea lui — să stimuleze interesul cercetătorilor spre noi piste de investigare. Și prin aceasta munca competentă a editorilor va fi din plin răsplătită.

Gheorghe Alexandru

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

MANUALUL DE MATERIALISM ISTORIC*
— Masa rotundă din Institutul de filozofie —

În ziua de 15 aprilie a.c., Sectorul de materialism istoric al Institutului de filozofie a organizat o dezbatere publică asupra *Manualului* de materialism istoric, apărut în Editura politică. La dezbatere au participat membri ai corpului didactic universitar din Bucureşti şi Cluj, cercetători ştiinţifici, reprezentanţi ai Ministerului Învăţămîntului, membri ai colegiului de redacţie al manualului şi autori, redactori ş.a.

Publicăm extrase din stenograma intervenţiilor.

MIHAIL CERNEA: Deschizînd dezbaterea organizată pe marginea *Manualului* de materialism istoric, îngăduiţi-mi să mulţumesc celor care, interesaţi de subiect, au răspuns invitaţiei noastre. Îmi revine dubla sarcină de a introduce dezbaterea noastră în subiect şi de a face cîteva observaţii personale.

Dezbaterea ştiinţifică în jurul unui manual are de înfruntat, *ab initio*, anumite dificultăţi şi ambiguităţi. Discutăm o carte care este, simultan, o lucrare ştiinţifică şi un manual didactic. Exigenţele noastre trebuie să ţină seama concomitent de cerinţele şi dificultăţile acestei duble calităţi. În plus, o dezbatere ştiinţifică „obişnuită" este consacrată unor contribuţii noi, originale, în vreme ce manualul, dimpotrivă, are, prin definiţie, datoria de a vehicula, în primul rînd ceea ce este stabil într-un anumit domeniu, ceea ce este cunoscut pentru lucrătorii ştiinţifici ai domeniului dat, dar care trebuie făcut cunoscut altora.

În această situaţie, mi se pare că noi putem discuta în special *soluţiile* găsite de colegiul de redacţie şi autorii manualului pentru *organizarea* acestui material. Ne putem întreba asupra soluţiilor privitoare la *structura logică* a manualului de materialism istoric, la aria lui problematică, la *delimitarea* de problemele tratate de alte discipline, asupra modului în care au fost abordate diferite probleme teoretice sau metodologice ale concepţiei materialist-dialectice despre societate. Cred, de asemenea, că prezintă interes să discutăm dacă manualul încorporează, ca lucrare de sinteză, contribuţii recente aduse de diferiţi gînditori în problemele tratate, dacă face un bun echilibru între ceea ce e cunoscut şi original, între ceea ce este acceptat deja şi prezentarea eventuală a unor puncte de vedere aflate în discuţie.

Voi face acum şi cîteva observaţii personale. Lucrarea pe care o discutăm îmi apare ca fiind purtătoarea unor calităţi certe, expresia unor progrese pe care le-a făcut la noi în ultimii

---

* *Materialism istoric. Manual*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, 392 p. Colegiul de redacţie: prof. C. Borgeanu, prof. dr. docent C. Nicuţă, conf. dr. C. Petre, conf. P. Popovici, conf. dr. C. Vlad. La elaborarea lecţiilor au contribuit autorii: P. Popovici, C. Borgeanu, C. Vlad, C. Petre, T. Bugnariu, I. Achim, C. I. Gulian, L. Grünberg, T. Postolache, E. Dobrescu, O. Trăsnea, V. Liveanu, M. Cernea, S. Tamaş.

ani înțelegerea materialismului istoric și predarea lui. Manualul de față, apărut în 1967, se detașează pozitiv nu numai de primul manual de materialism istoric apărut în anul 1961, ci și față de unele manuale similare din alte țări. Mi se pare că el reprezintă o realizare *pe linia efortului de dedogmatizare a modului* în care s-a tratat vreme îndelungată problematica materialismului istoric.

Tematica manualului este lărgită considerabil și deschisă spre o serie de probleme noi. Consider pozitivă includerea unor lecții despre evoluția filozofiei istoriei, a unor teme noi despre cultură, despre progresul social, despre om, despre formele istorice de comunitate umană, familie, despre valoarea metodologică a materialismului istoric ș.a. Manualul se distinge printr-o atenție sporită față de categorii, deși nu există încă o tratare unitară a *sistemului* de categorii. S-a înlăturat în bună măsură, față de alte manuale, un anumit balast rezultat din caracterul de colecție de lecții de politică curentă. Mi se pare însă criticabilă invocarea ilustrativistă, neanalitică a unor exemple din realitatea noastră.

După părerea mea, într-o viitoare ediție s-ar putea face loc mai generos și reflectării unor discuții care arată existența unor puncte de vedere deosebite într-o problemă sau alta. Manualul a realizat o delimitare mai netă de socialismul științific. Colegiul de redacție al manualului nu a socotit însă oportun să abordeze o problemă mult discutată în ultima vreme, aceea a raportului dintre materialismul istoric și sociologie, dintre filozofia istoriei și teoria sociologică generală. Cred că într-o ediție viitoare va trebui abordată în mod mai direct și problema acestui raport. Pentru mulți dintre noi a devenit evident că sociologia nu se confundă *tale-quale* cu materialismul istoric, chiar dacă filozofia marxistă a istoriei mi se pare a fi cea mai „sociologică" dintre toate filozofiile istoriei, mai pozitiv-științifică decît altele și oferă un cîmp de concepte elaborate, ce pot fi preluate de sociologie. Cred că pentru ediția viitoare a manualului este necesară o clarificare a *direcțiilor* precise în care ar trebui să depășim sincretismul actual, în care mai plutește problema raportului dintre aceste discipline. După părerea mea, direcția de urmat este înspre dezvoltarea și conturarea — inclusiv în manual — a *materialismului istoric* ca *teorie filozofică a devenirii istorice*.

O problemă interesantă pentru schimbul nostru de păreri și de mare însemnătate pentru întregul manual este problema *determinismului social*. Nu este vorba aici doar de paragraful respectiv, ci de *problema* care revine pretutindeni ca un fir necesar, călăuzitor în analiza raportului dintre natură și societate, dintre forțele și relațiile de producție, dintre existență și conștiință, dintre bază și suprastructură, dintre obiect și subiect ș.a.m.d.

Am sentimentul că autorii manualului, colegiul de redacție au făcut un efort pozitiv spre o viziune mai dialectică a determinismului social, spre înlăturarea liniarităților. Totuși, cred, că uneori tratarea rămîne îngustă și unele formulări mult prea restrictive ; sau mai mult decît atît, nu este vorba de ceea ce este prezent în manual, ci de ceea ce lipsește ; o analiză mai profundă a specificității și structurii dialectice a determinismului social, în complexitatea lui. Astfel, de pildă, nu sînt de acord cu o formulare-tip pentru această tratare îngustă (p. 78 din manual), în care, vorbindu-se de „acțiunile subiective ale oamenilor...", se afirmă că „rezultatul acestor acțiuni nu poate depăși cadrul fixat de necesitatea obiectivă". Există, într-adevăr, un cadru fixat de necesitatea obiectivă din sistem, dar există și procese care arată contrarul, depășirea ei. Dacă considerăm, la un moment dat, că legile economice sînt corect reflectate în practica socială și dacă, după aceea, constatăm că ele au fost încălcate, avem tocmai tipul de situație în care acțiunile subiective ale oamenilor au depășit cadrul necesității obiective.

Ar trebui demonstrat că determinismul social nu este de loc liniar, că între cauză și efect se interpune întotdeauna o întreagă structură socială. Efectul este nu numai produsul cauzei sale proprii, particulare, ci al întregii structuri în care există acea cauză și care *se interpune* între cauză și efect. În acest fel se poate explica de ce **aceleași** cauze dau naștere la efecte

modificate în contexte sociale cu particularități diferite. Ar fi fost necesar să se vorbească și despre sensul circular al cauzalității în unele procese sociale, ca și despre categoria de *„tendință"*.

Secțiunea din manual consacrată conștiinței sociale nu a depășit încă, după părerea mea, unele neajunsuri „tradiționale" în tratarea acestei probleme. Principiul structurării acestei părți gravitează, după caracterizarea cîtorva concepte, în jurul categoriei de formă a conștiinței prin descrierea succesivă, obișnuită a formelor: politică, morală, judiciară, artă ș.a.m.d.

Mi se pare că însuși conceptul de „formă a conștiinței sociale", care stă la baza actualei tratări, este echivoc, imprecis, inapt să delimiteze bine formațiile spirituale pe care pretinde să le definească. Propunerea mea constă în schimbarea întregului principiu de organizare a materialului acestei secțiuni prin centrarea tratării acestor probleme în jurul **structurii** conștiinței și **legilor** de dezvoltare a conștiinței. Ar trebui introduse, cred, o serie de categorii legate de elucidarea structurii conștiinței, cum sînt: categoria de conștiință teoretică, de conștiință de sine, de conștiință de clasă, de conștiință economică; de asemenea, o mai largă tratare a raportului dintre conștiința individuală și socială; partea despre „artă" ar trebui inclusă în lecția despre cultură. Tratarea genetică a formării și a modificărilor conștiinței ar avea la bază explicarea legilor de dezvoltare a conștiinței.

ANDREI ROTH (Cluj): Deschiderea manualului cu capitolul *Natura și societatea* permite evidențierea legăturii indisolubile dintre materialismul istoric și materialismul dialectic în cadrul filozofiei marxiste. Prezentarea rolului muncii în apariția omului și a momentelor cruciale ale antropogenezei își găsesc în acest capitol locul lor firesc. Problematica determinismului social s-a îmbogățit prin introducerea paragrafului despre interes și scop, iar capitolele despre cultură, progres social și om în societatea contemporană orientează cititorul spre domeniile moderne ale gîndirii filozofice. Subliniem, de asemenea, calitatea teoretică a capitolului despre *Formele istorice de comunitate umană*, documentația bogată a ultimelor două capitole, tratarea sociologică (și nu politologică) a temelor despre stat și drept, revoluția socială, clase și lupta de clasă. Toate aceste calități ale manualului pun în lumină aportul pozitiv pe care îl aduce literaturii științifice cu destinație didactică.

Prin aceasta, manualul pe care îl discutăm corespunde tematic și calitativ programului în vigoare de predare a științelor sociale în învățămîntul superior. Dar sistemul predării științelor sociale urmează a fi îmbunătățit în spiritul legii privind reorganizarea învățămîntului, recent adoptată de Marea Adunare Națională. Aceste îmbunătățiri vor ținti realizarea unor cursuri de tematică mai variată, mai suplă, mai apropiată de specificul diferitelor facultăți, mai receptivă față de problematica lumii contemporane și față de progresul general al științei, al cunoașterii. Ne întrebăm deci dacă pentru viitor mai este necesară menținerea manualului *unic*, dacă diferențierea predării nu trebuie completată și întărită prin publicarea unor cursuri diferite ca tematică, structură, concepție.

Formula unor manuale și cursuri diferențiate ar permite abordarea nu numai a problemelor rezolvate, asupra cărora nu mai există dubii, ci și a numeroase probleme nerezolvate. Ca orice disciplină științifică, materialismul istoric nu implică o unanimitate absolută de păreri a cercetătorilor; el se dezvoltă, prin confruntarea unor teze diferite, în cadrul unei concepții marxiste unitare. În manualul pe care îl discutăm, autorii evită în mod consecvent *să enunțe* identificarea materialismului istoric cu sociologia generală marxistă. Echivocul însă nu simplifică, ci complică problemele. Cititorii manualului își pot pune întrebarea: dacă *nu se afirmă identitatea materialismului istoric cu sociologia generală a marxismului*, înseamnă că autorii presupun că există, pe lîngă și în afara sociologiilor de ramură și a materialismului istoric, o *altă* teorie sociologică generală a marxismului. Dacă este așa, să se spună atunci în ce constă ea, care e locul ei în știința marxistă, raportul ei față de cele două domenii amintite. Dacă, în schimb, autorii sînt de părere că materialismul istoric reprezintă el însuși teoria sociologică generală a marxismului, atunci acest lucru trebuie precizat și argumentat. În

acest ultim caz se ridică însă cerințe noi, care impun cel puțin schițarea unui punct de vedere propriu în probleme sociologice mai speciale, ca : relațiile sociale formale și informale, statutul și rolul social al individului, problema relațiilor de grup în cadrul comunităților locale, problema urbanizării, a sociologiei muncii ș.a.m.d.

Înțelegerea materialismului istoric, ca și sociologia generală marxistă, ca știință a structurii și dinamicii de ansamblu a societății, a legilor acestei dinamici și structuri, ca teorie globală despre societate și despre devenirea ei, respinge punctul de vedere care identifică materialismul istoric cu „filozofia socială" și care consideră că sociologia marxistă ar fi o știință aparte, alta decît materialismul istoric. Asemenea păreri trec cu vederea rolul integrator al sociologiei *generale*, al *teoriei globale* despre societate. Ramurile specializate ale cercetării sociologice aplecate asupra unor problematici diferite pot evita primejdiile empirismului și pragmatismului mărginit numai sprijinindu-se pe o teorie sociologică generală, pe o teorie despre structura și mișcarea în ansamblu a societății, capabilă de a înmănunchea sintetic aparatul lor național. Chiar din rîndurile sociologilor nemarxiști se fac tot mai des auzite glasuri care reclamă dezvoltarea teoriei sociologice globale, apță de a sintetiza rezultatele cercetărilor empirice, de a lumina unitar rezultatele cercetărilor fragmentare.

ELENA FLOREA : Manualul pe care îl discutăm este destinat în principal studenților, dar și activiștilor de partid, cursanților la învățămîntul politic, așadar unui public larg și variat, cu cerințe și exigențe diferite. Un manual global nu poate răspunde cu maximum de eficiență tuturor acestor cerințe. De aceea, subscriu la observația tov. A. Roth că este necesară elaborarea unor manuale *diferențiate*. Pentru studenți cred că ar fi cel mai nimerit să se elaboreze două tipuri de manuale: unul pentru studenții facultăților tehnice și altul pentru studenții facultăților umaniste. Ambele manuale ar urma să cuprindă problemele de bază ale materialismului istoric cu un accent mai mare, în primul caz, pe lecțiile care au contingență cu profilul tehnic sau economic al specialităților respective, iar în al doilea caz pe lecțiile referitoare la problematica omului, a conștiinței sociale, a teoriei culturii etc.

Indiferent însă de soluția la care se va ajunge, este necesar, cred, un efort general spre realizarea unor lecții *mai analitice*, mai bine demonstrate.

De asemenea, un manual presupune, după părerea mea, o preocupare constantă pentru definirea sau caracterizarea cît mai precisă a conceptelor folosite, condiție a însăși clarității expunerii.

Totodată, în măsura în care în unele lecții sînt menționate și probleme aflate încă în discuție, cred că este bine să se încerce și o rezolvare a lor, indiferent dacă soluțiile propuse sînt unanim acceptate sau nu. În nici un caz, nu este potrivit ca asemenea probleme, să le zicem „discutabile", să fie risipite ici și colo în cuprinsul lecției, fără a încerca o cît de modestă analiză a lor.

HARALAMBIE ENE : Sînt în dezacord cu părerea tov. Elena Florea care sublinia că manualul trebuie să prezinte numai probleme clare și elucidate. El se adresează în fond unor studenți care „studiază" materialismul istoric, și nu care memorează cîteva principii. Studentul trebuie obișnuit să gîndească, să reflecteze constructiv asupra problemelor sociale în care se va integra. Din acest punct de vedere, manualul este încă deficitar.

Se poate spune, într-un anumit sens, că „oamenii cunosc legile obiective și își desfășoară activitatea în conformitate cu cerințele lor". Dar *cum* cunosc oamenii legile și *cum* acționează în conformitate cu cerințele lor este într-adevăr o mare problemă, știut fiind că practica socială se desfășoară într-o infinitate de nuanțe, de posibilități. Alegerea unei soluții dintr-o multitudine de alte soluții, reflectă într-un fel, mai mult sau mai puțin adecvat, cunoașterea legilor sociale. Cum îi facem însă pe viitorii ingineri, economiști, practicieni să participe critic la alegerea soluțiilor? Trebuie înarmați nu numai cu niște postulate și fraze ce exprimă adevăruri generale, ci și cu un mod de analiză lucidă și critică în spiritul cerințelor progresului.

GHEORGHE ALEXANDRU (Editura politică): Un aspect de principiu care rezultă din lectura manualului este acela al importanței și necesității ca autorii să fie purtătorii unor concepții asemănătoare asupra tezelor de bază ale materialismului istoric, cît și asupra problemelor în discuție. Am în vedere cazul concret al necesității acordului privind raportul dintre materialismul istoric, sociologie, istorie, socialism științific, filozofia istoriei etc. Acest fapt are importanță în optarea pentru o anumită structură tematică a manualului, pentru un anumit mod de abordare a diverselor probleme.

Dezideratul acesta fiind însă mai greu de realizat, soluția optimă ar fi, după părerea mea, editarea mai multor manuale de materialism istoric, diversificate după destinație și după concepția autorului.

H. CULEA: Un manual trebuie să cuprindă în general lucruri asupra cărora există un consens între specialiști, dar trebuie să ridice și probleme. Acest deziderat s-ar putea soluționa dacă fiecare lecție cuprinsă în manual, sau întregul manual, ar fi însoțit de texte-anexe, care să aibă calitatea de a sugera probleme.

Cu privire la manualul supus dezbaterii noastre, problema delimitării obiectului său este cardinală. Cu ce fel de manual avem de-a face: cu unul de sociologie, de materialism istoric sau de filozofie?

Se știe că materialismul istoric nu este identic cu sociologia generală, și totuși acest manual a fost construit pe ideea unei atare identități.

Care ar fi conținutul materialismului istoric? Dacă îl concepem ca un conținut filozofic, el devine o teorie a cunoașterii sociale, o logică a cunoașterii sociale, o epistemologie a științei sociale și o concepție nu numai despre om, ci și despre cultură și destinul culturii, despre societate și destinul societății. Materialismul istoric este știința legilor sociale celor mai generale, a principiilor celor mai generale referitoare la societate, iar sociologia este o disciplină care se ocupă de legi de o altă factură decît cea generală, de alt nivel (respectiv de legi și „principii" de nivel mediu). În corpul sociologiei intră o seamă de concepte și noțiuni care nu sînt proprii materialismului istoric, și anume, corpul de concepte și noțiuni „operaționale", indicatori și variabili etc. prin care se desemnează faptele, relațiile, procesele și unitățile sociale care se produc la nivelele intra- și infra- macro-grupale.

Un alt criteriu de distingere îl constituie metoda utilizată în aceste două discipline. Sociologia este o știință nefilozofică (fundamentată teoretic, în cazul nostru, pe filozofia marxistă) și ca atare utilizează metode strict științifice. Dacă filozofia nu este experimentală, sociologia vrea să fie experimentală și, în consecință, folosește metode științifice de această factură.

Tov. A. Roth se referea la unele „sociologii de ramură", care devin științe de sine stătătoare și în raport cu ele materialismul istoric s-ar înfățișa ca sociologie generală. Cred că nu este vorba de sociologii de ramură, ci de ramurile unei sociologii generale, unitare, care nu poate fi identică cu materialismul istoric din motivele mai sus menționate.

Un manual care ar porni de la ideea că materialismul istoric este o disciplină filozofică și deci are un obiect propriu, deosebit de cel al sociologiei generale, ar trebui să-și restructureze radical capitolele în raport cu manualul pe care-l discutăm. Un atare manual ar trebui să aibă un capitol referitor la raportul dintre filozofie, sociologie și alte științe, la raportul materialismului istoric cu științele limitrofe. Un capitol special ar urma să fie consacrat teoriei valorilor și științelor sociale și altul consacrat corelației dintre formele, genurile și modurile cunoașterii sociale. Cred că problemele cunoașterii trebuie să dețină un loc mai important într-un asemenea manual de filozofie socială, precum și problemele determinismului cu evidențierea specificității lui în viața socială.

Am citit cu multă atenție capitolul XIV despre curente și orientări în gîndirea sociologică contemporană. El este construit, în general, pe baza unei cunoașteri nemijlocite a

literaturii de specialitate ; criteriile folosite la împărțirea curentelor în sociologie nu sînt însă suficient de clare. De asemenea, nu se menționează, în cazul fiecărui curent, personalitățile cele mai de seamă ale orientării respective. În sfîrșit, capitolul cuprinde și unele aprecieri necorespunzătoare, ca, de pildă, aceea care inserează pe L. Goldmann printre ideologii burghezi, iar pe G. Gurvitch printre microsociologi. Și în cazul acestui capitol se ridică problema justificării lui funcționale într-un manual de materialism istoric. După părerea noastră, ar fi fost mai „funcțional", aici, un capitol dedicat criticii filozofiei istoriei.

PAVEL APOSTOL : Manualul este o lucrare cu destinație, în primul rînd, didactică, dar și educativă. El reprezintă un progres serios față de tratarea simplistă a materialismului istoric, dar cred că ar trebui să se sublinieze și mai mult caracterul filozofic al concepției materialiste asupra istoriei. Prin prezentarea materialismului istoric ca o concepție filozofică despre societate, despre destinele omului, despre existența lui și perspectivele acestei existențe s-ar putea cîștiga o serie de puncte de reper utile pentru dezvoltarea concepției marxiste despre om și societate.

Mi-a produs un anumit sentiment de nesatisfacție modul în care au fost legate, în ansamblul manualului, problemele vieții sociale — ca un tot de acțiuni, relații, instituții, structuri și sisteme — de problemele individului, ale omului.

Capitolul privind omul în societatea contemporană mi se pare caracteristic pentru concepția autorilor manualului, concepție care consideră problematica omului o problemă abstract-teoretică. Eu aș concepe un asemenea capitol ca o analiză a situației existențiale concrete a omului în momentul de față și numai în al doilea rînd ca o analiză a concepțiilor despre om din cultura contemporană.

Individul de astăzi este solicitat de probleme cu totul noi pe care le ridică construcția socialistă înțeleasă ca invenție și creație necontenită de structuri, relații și instituții sociale ; el viețuiește într-o lume în care informația și mijloacele de comunicare de masă sporesc mereu, cu toată suita de implicații. De aceea, cred că aceste probleme ar trebui să fie prezentate nu numai într-un capitol separat — și oricum, aș vedea un asemenea capitol la începutul manualului și nu undeva în corpul lui — pentru a marca astfel ideea că reflecția filozofică marxistă asupra existenței umane pornește de la problemele omului concret, real din zilele noastre.

Nu ne pot satisface definițiile care au fost date în manual materialismului istoric (teorie care studiază societatea ca un întreg (p. 11—12)), reflecția filozofică *implicînd o raportare explicită la destinele omului*. În manual, societatea este văzută obiectual, în exterioritate față de individ, și nu în interacțiune cu individul.

În ansamblul problematicii conștiinței sociale, cred că nu putem neglija dialectica conștiinței mistificate și a procesului de demistificare a conștiinței ; aceasta ar permite un plus de clarificare a caracterului științific al filozofiei, a raportului dintre ideologie și știință ș.a.m.d. Cred că ar trebui revăzută formularea care pune formele particulare ale conștiinței sociale într-un raport de determinare univocă cu condițiile materiale ale vieții sociale. Probabil ați remarcat că în *Prefața* la *Contribuții la critica economiei politice*, Marx folosește două concepte : cînd se referă la formele cunoștinței sociale (politică, juridică, morală etc.), el precizează că acestea sînt *condiționate* de existența socială, iar cînd se referă la conștiința socială în ansamblu, el utilizează alt termen (în spiritul concepției statistice despre legitate) : conștiința socială este *determinată* de existența socială. Această perspectivă ar permite să se abordeze *și* problema dialecticii ideologiei, una din temele mari pe care gîndirea marxistă a impus-o gîndirii contemporane de la apariția sa.

Teza despre rămînerea în urmă *inevitabilă, necesară* (p. 248) a conștiinței sociale mi se pare falsă ; ea accentuează unilateral caracterul pasiv, reflectoriu al conștiinței sociale și neglijează caracterul său activ, anticipator al acțiunii sociale.

În încheiere, subliniez că ideea ridicată în cursul discuțiilor cu privire la un manual unitar de filozofie marxistă — fără distincția didacticistă între materialismul dialectic și cel istoric — stă la baza procesului de învățămînt filozofic experimental care se desfășoară la Institutul politehnic din București de la începutul anului universitar 1967/1968.

OANCEA ARON (Ministerul Învățămîntului): De la data apariției manualului a trecut un an, și în învățămîntul superior s-au petrecut unele schimbări în această perioadă în legătură cu predarea materialismului istoric, în sensul restrîngerii sau renunțării la unele capitole și teme de interes redus pentru specialiști, concomitent cu extinderea analizei și abordarea aprofundată a acelor probleme care interesează pe studenți sau sînt în centrul dezbaterilor filozofice contemporane. Probabil, și autorii manualului, toți cadre didactice, și-au schimbat într-o anumită măsură punctul de vedere și ar prezenta azi o programă și o tematică nouă, îmbunătățită.

Manualul, chiar în forma pe care o discutăm, a adus o contribuție serioasă la orientarea, informarea și pregătirea studenților, îndeosebi prin problematica largă ce o cuprinde și care nu poate fi inclusă în cursurile predate sau în dezbaterile amintite. Consider că și o viitoare ediție sau un viitor manual trebuie să pornească de asemenea de la o problematică mai largă decît programele școlare.

Sînt de acord cu observația făcută de tov. H. Culea că unele probleme care sînt prezentate ca ale materialismului istoric aparțin de fapt sociologiei generale marxiste. De aceea, sprijin ideea tov. Pavel Apostol privind necesitatea de a pune un aceent mai mare pe caracterul filozofic al materialismului istoric, pe unitatea dintre materialismul dialectic și materialismul istoric,

Problematica omului, a raportului dintre om și societate — limitată la textul unei lecții de la sfîrșitul manualului — este lipsită de locul și rezolvarea cuvenită. Problemele majore ale omului contemporan trebuie să fie prezente în toate capitolele (ele însele structurate prin această prismă).

De asemenea, lipsa unei tratări mai ample și nuanțate, se resimte îndeosebi în abordarea problemei determinismului social și a categoriilor sale fundamentale.

Numeroase dificultăți în activitatea didactică cu studenții pornesc de la menținerea, nu numai în manual, ci și în lecțiile predate, a unor formulări simplificatoare, lipsite de fundament teoretic și faptic. Rezolvarea problemei este legată, cred, și de sublinierea în manualele noastre și în lecțiile predate, a ideii diversității realității față de teorie. Teoria nu a putut și nu o să poată răspunde niciodată la toate problemele pe care le ridică realitatea în continuă schimbare, transformare. Studenții ar înțelege mai bine faptul că în fond și manualul și nu numai manualul, dar chiar disciplina pe care o studiază cu ajutorul lui, nu fac decît să-i introducă în problematica filozofică a vieții sociale, să jaloneze problemele mari, principiile pe baza cărora sînt analizate și înțelese multitudinea fenomenelor sociale.

HENRI WALD: Cred că principala problemă pusă aici a fost aceea a raportului dintre materialismul istoric și sociologia generală. Unii susțin că aceste două discipline coincid, iar alții, dimpotrivă, sînt de părere că ele se deosebesc.

După părerea mea, există o distincție îndeajuns de limpede între aceste două discipline: în vreme ce sociologia generală, fiind o sinteză a sociologiilor de ramură, este o știință și, ca atare, cercetează obiectul așa cum este el independent de subiectul cercetător și chiar în ciuda doleanțelor sale, materialismul istoric, fiind o parte integrantă a filozofiei marxiste, mai precis, a ontologiei sale, este o reflecție asupra unității dintre subiect și obiect, dintre Om și Universal. Ca știință, sociologia generală se străduiește să micșoreze continuu aportul tulburător al subiectului în decursul cunoașterii obiectului; ca disciplină filozofică, materialismul istoric vizează tocmai posibilitatea subiectului de a cunoaște și de a stăpîni obiectul, punînd în fruntea ierarhiei valorilor omul însuși. Sociologia generală este riguros dezantropomorfizantă, iar materialismul istoric este profund umanist.

Admit firește, și posibilitatea punctului de vedere contrar. Însă autorii unui manual de materialism istoric trebuie să-l declare din capul locului și să-l respecte pe parcurs. A identifica materialismul istoric cu sociologia generală nu înseamnă a le amesteca.

În sfîrșit, sînt de acord cu tov. Oancea că este bine ca un asemenea manual să fie redactat de un colectiv de autori nu prea mare. În stadiul actual al dezbaterii, un manual elaborat de prea mulți autori va conține, în mod firesc, nenumărate ezitări, reticențe, incoerențe, contradicții chiar. Este mai bine astăzi să oferim opiniei publice mai multe manuale cu un autor unic decît un manual unic cu mai mulți autori. Să avem mai multă încredere în capacitatea de selecție a cititorilor.

CONSTANTIN BORGEANU: Aș vrea să prezint un scurt istoric al acestui manual: a fost elaborat în anul 1964, dar, din anumite motive, a apărut în 1967, făcîndu-i-se, bineînțeles, o seamă de corecturi; el ar reprezenta o etapă de tranziție între o manieră rigidă de tratare a filozofiei și sociologiei și una multilaterală, bogată.

În elaborarea manualului s-au avut în vedere cîteva obiective:

— lărgirea tematicii materialismului istoric. Pentru că era foarte greu de prezentat problemele ca un ansamblu unitar, manualul a apărut ca o colecție de expuneri;

— o demonstrare mai multilaterală a unor teze care riscau să se banalizeze;

— să dea o imagine mai clară asupra mecanismului vieții sociale (ideea de relație socială, legi sociale, determinism social);

— să se prezinte un tablou al diverselor concepții ideologice nemarxiste cu privire la viața socială.

În general, s-a căutat ca acest manual să arate că a fost crescut pe solul realităților noastre sociale și politice. În îndeplinirea acestor obiective nu s-a uitat că este vorba de un *manual* care, mai întîi, să ofere studenților o sumă de cunoștințe general-acceptate și apoi să menționeze și problemele care sînt încă discutabile.

Acum, cîteva propuneri de viitor în legătură cu raportul dintre materialismul istoric și sociologia generală. Cînd s-a elaborat manualul, am fost de acord să concepem materialismul istoric ca fiind sociologia generală a marxismului, fără ca acest lucru să apară explicit, pentru a nu încurca studenții cu probleme de principiu discutabile, deși acum consider că procedeul n-a fost prea fericit. În ce privește viitorul manual, consider că chestiunile esențiale pentru materialismul istoric sînt esențiale și pentru materialismul dialectic, fapt care pledează *pentru un curs de filozofie marxistă în ansamblu.*

MARCEL BREAZU: Am să încep prin a întreba pentru ce discutăm problema manualului de materialism istoric? Oare pentru a face o recenzie acestui manual și a-i da certificat, sau pentru a-i arăta părțile slabe?

Cred că nu. Manualul, evident, este un prim pas față de manualul anterior, reprezentînd un serios efort în modernizarea predării materialismului istoric. Un manual reprezintă, în primul rînd, un material orientativ în ceea ce privește sistematizarea problematicii științei respective și, în al doilea rînd, o informare în ceea ce privește tezele, principiile, îndeobște admise de către oamenii de știință din domeniul respectiv. Dar trebuie, totodată, să dăm studentului posibilitatea de a lua cunoștință de existența unor dezbateri ale problemelor actuale pe care și le pune știința respectivă. Desigur, acest lucru este mult facilitat de faptul că în anii viitori se vor face cursuri speciale pentru diferite discipline, pe care le vor ține specialiștii, pentru a-l îndemna astfel pe student să țină pasul cu dezvoltarea științei. Dar el trebuie să găsească în manual *elementele fundamentale* care să-l orienteze asupra sistematizării problematicii respective și asupra soluțiilor intrate în patrimoniul clasic al științei.

De aceea, eu aș propune niște dezbateri ample pe cîteva probleme mari, de orientare, ale sistematizării disciplinei materialismului istoric, care să preceadă începutul de elaborare a noului manual. După aceste dezbateri, ar trebui ca manualul să fie alcătuit foarte repede, pentru că toate științele — inclusiv științele sociale — se dezvoltă astăzi foarte repede. Numai

așa vom putea scoate manuale utile, căutate de studenți și în care ei să găsească răspuns la problemele ridicate, răspunsuri pe care să le aprecieze și nu să le considere depășite.

De asemenea, manualul nu poate fi lipsit de o bibliografie mai largă pe care studentul să o aibă la îndemînă, atît a lucrărilor în limba română, cît și a celor în limbi străine. Cred că ar fi de o deosebită utilitate ca, pe lîngă manualul de materialism istoric, colectivele de la catedre sau autori din afara învățămîntului să pregătească crestomații de texte, pe care studenții să le folosească.

CONSTANTIN PETRE : S-a subliniat, pe bună dreptate, că în discutarea unei asemenea lucrări trebuie să se aibă în vedere destinația ei, cui se adresează. Tovarășul Oancea a precizat că este vorba de un manual destinat studenților de la facultățile nefilozofice. După părerea mea, unele din propunerile făcute aici, interesante și rodnice de altfel, depășesc însă cerințele generale privind pregătirea studenților acestor facultăți. Vorbesc despre *cerințe generale*, întrucît consider că pregătirea studenților de la facultățile tehnice, umanistice sau pedagogice pune și diferite probleme specifice acestor facultăți, îndreptățind propunerea tovarășului Roth cu privire la elaborarea unor cursuri și manuale diferențiate.

Consider că la problema dacă un manual ar trebui să includă și chestiuni aflate în discuție nu se poate răspunde printr-un simplu da sau nu. În procesul elaborării manualului, autorii și colegiul de redacție au avut în vedere dezbaterile care au avut loc în țară sau peste hotare în legătură cu diferite probleme, dar au introdus în corpul lui numai unele rezultate, ținînd cont că un manual trebuie să transmită un anumit volum de cunoștințe cerut studenților facultăților respective, și nu părerile unui autor sau ale altuia. În plus, trebuie făcută distincția între *manual* și *predare*. În procesul predării, profesorul poate și trebuie să-i informeze pe studenți asupra opiniilor existente într-o problemă sau alta și să-i ajute să desprindă din ele elementele raționale, să-și formeze o părere proprie. La aceasta trebuie să contribuie și bibliografia, prin recomandarea unor izvoare de specialitate, a unor lucrări în care se dezbat diferite probleme ale disciplinei respective.

Referitor la problema raportului dintre materialismul istoric și sociologie, cred că materialismul istoric nu poate fi înlocuit pur și simplu prin sociologie, după cum nu cred că este posibilă nici coexistența lor atîta timp cît materialismul istoric este privit ca o disciplină aparte de materialismul dialectic, cu problematica pe care o are în prezent. De aceea, consider că discuția asupra acestei probleme trebuie să înceapă de la modul în care concepem însuși materialismul istoric și filozofia marxistă în general.

Deși se subliniază totdeauna că filozofia marxist-leninistă este o concepție *unitară* asupra lumii, în mod obișnuit, îndeosebi în practica pedagogică, materialismul dialectic se separă de materialismul istoric, ajungîndu-se la o ruptură nejustificată din punct de vedere științific, la fragmentarea analizei problemelor filozofice generale.

Reprezentînd concepția unitară despre lume a partidului marxist-leninist, ar fi firesc ca și studierea și predarea materialismului dialectic și istoric să fie concepute ca atare, adică să se realizeze o integrare organică în corpul filozofiei marxiste a materialismului istoric, a problemelor ontologice și gnoseologice fundamentale ale vieții sociale.

În această accepție, materialismul istoric nu se mai identifică cu sociologia generală. În timp ce materialismul istoric este, ca și materialismul dialectic, o trăsătură caracteristică a filozofiei marxiste (și nu o parte a ei, cum se consideră în mod obișnuit, deoarece marxismul concepe într-un mod materialist și istoric nu numai societatea, ci întreaga realitate înconjurătoare), sociologiei generale îi revine sarcina să studieze societatea în ansamblu, legile de dezvoltare a acesteia, structura și organizarea ei social-politică pe diferite trepte ale evoluției istorice. Avînd ca fundament teoretic și metodologic general materialismul dialectic și istoric, ea cercetează toate laturile vieții sociale (materială, socială, politică, spirituală), asigură cunoașterea tuturor elementelor componente ale formațiunii sociale în corelația lor

dialectică. Sociologia se deosebește astfel de filozofie prin obiectul ei, dar și de științele sociale particulare, prin aceea că nu studiază un domeniu sau altul al vieții sociale, ci societatea în ansamblul său.

Sociologia teoretică sau generală nu epuizează, fără îndoială, problematica investigației sociale. Ca urmare a cerințelor practice complexe, cunoașterea vieții sociale se lărgește și se diversifică tot mai mult, cunoaștere pe care o realizează diferitele sociologii de ramură. Lărgirea continuă a cercetării sociologice pe baza teoretică și metodologică generală oferită de materialismul dialectic și istoric, reprezintă o condiție esențială pentru însăși dezvoltarea sociologiei marxiste, ea furnizînd material faptic pentru noi generalizări teoretice și, totodată, un instrument deosebit de eficient pentru soluționarea justă a diferitelor probleme practice.

În încheiere, vă rog să-mi permiteți ca, în calitate de autor și membru al colegiului de redacție al manualului, să mulțumesc organizatorilor acestei dezbateri, precum și participanților la discuții pentru aprecierile, observațiile și sugestiile făcute.

MIHAIL CERNEA: Natura problemelor dezbătute în această ședință exclude acum o concluzie. Aș face o singură remarcă cu privire la ultima chestiune discutată în legătură cu sociologia. Personal sînt de părere că trebuie neapărat să facem efortul unei distincții între filozofia marxistă a istoriei și teoria sociologiei marxiste. Mă deosebesc însă de părerea enunțată de tov. H. Culea privind necesitatea unei „sociologii afilozofice". Cred că nu putem fonda efortul de delimitare a sociologiei marxiste de filozofie pe ideea constituirii unei sociologii afilozofice. Nu sînt de acord nici cu partizanii ideii „defilozofizării" sociologiei marxiste, nici cu cei care consideră posibilă o sociologie neutră față de filozofie. Trebuie, într-adevăr, și conturăm clar și delimitat ființa sociologiei marxiste, dar mi se pare că aceasta nu este în primul rînd o sarcină destructivă — de distrugere a legăturii organice cu filozofia, ci este în primul rînd o sarcină constructivă — de construcție și structurare a problematicii, teoriei și metodicii sociologiei marxiste. De aceea, delimitarea de filozofie nu o înțeleg, personal, ca sociologie afilozofică, ca neutralitate față de filozofie, ca rupere a legăturii sociologiei marxiste cu filozofia marxistă.

În încheiere, permiteți-mi să consider că discuția noastră a fost fructuoasă, interesantă și, probabil, va contribui la îmbunătățirea unei viitoare ediții a manualului. Dezbaterea de azi mi se pare a constitui un exemplu pozitiv de colaborare între cercetători și cadrele didactice, și, cum s-a sugerat aici, trebuie să găsim mijloacele pentru a intensifica și continua această colaborare.

Elena Ferariu

APLICAREA CERCETĂRILOR SOCIOLOGICE

Utilitatea socială a sociologiei muncii este dată, printre altele, și de măsura în care ea reușește să dea răspunsuri eficiente unor probleme majore ridicate de întreprinderea industrială modernă, fie în totalitatea ei, fie de diferite elemente componente ale sale, de măsura în care aduce un *plus de cunoaștere* a exigențelor și particularităților concrete ale proceselor sociale actuale, de măsura în care aduce o contribuție la cunoașterea unor probleme actuale ale activității economice-organizatorice a întreprinderilor noastre. Acesta este și motivul pentru care sociologia își realizează obligațiile cognitiv-științifice, dar totodată și aplicative, analizînd faptul social în complexitatea de conexiuni și determinări în care el își desfășoară existența.

Dat fiind că cercetările sociologice efectuate în țara noastră în ultimii ani sînt încă în număr redus, nici „procedura" aplicării lor nu a fost încă „rodată", problemele acestei aplicări nu au fost încă discutate, clarificate. De aceea merită să ne oprim asupra experienței unei acțiuni reușite, cu caracter sistematic — printre puținele acțiuni de acest fel — întreprinse în vederea promovării în practică a concluziilor unei investigații sociologice: este vorba de cercetarea sociologică asupra mișcării inovatorilor din țara noastră, efectuată de un grup de sociologi de la Institutul de filozofie, ale cărei rezultate au fost expuse în volumul *Sociologia muncii — Mișcarea inovatorilor* de M. Cernea, M. Micu, V. Dumitrescu.

Amintim că cercetarea s-a desfășurat în 11 uzine, printre care 4 din Brașov („Tractorul", „Uzina de autocamioane", „Rulmentul", „Fabrica de stofe"). Lucrarea expune constatări și observații critice asupra corpului inovatorilor, organizării în întreprindere a mișcării de inovații, asupra relațiilor dintre inovatori și întreprindere etc.

Interesul suscitat de utilitatea concluziilor desprinse din analiza efectuată s-a concretizat, printre altele, într-o consfătuire inițiată de Biroul Comitetului județean de partid Brașov, care a sprijinit la timpul respectiv cercetările desfășurate. La consfătuire au luat parte cadre de conducere de la uzinele județului Brașov, șefi de cabinete tehnice, inovatori, activiști de partid și sindicali, sociologi care au efectuat cercetarea, cadre didactice și cercetători științifici din localitate.

Obiectivul consfătuirii a fost axat pe problema valorificării superioare a inteligenței creatoare ca urmare a *plusului de cunoaștere* pe care cercetarea sociologică l-a adus asupra situației actuale, în bună măsură nemulțumitoare, din mișcarea inovatorilor. „Trebuie să recunoaștem că cercetarea sociologică a inovatorilor din uzinele Brașovului ne-a ajutat să cunoaștem incomparabil mai exact și realist starea de lucruri din activitatea de inovații. Ea ne dezvăluie aspecte importante care pînă acum erau necunoscute pentru noi. Dar recunoaștem aceasta cu bucurie, căci am descoperit astfel în sociologie un « aliat » pentru munca noastră de partid și economică" [1].

Acțiunea concepută ca un „dialog" între sociologi și practicieni a cuprins două capitole: în prima parte o expunere a fost prezentată din partea autorilor cercetării de către Mihail Cernea, care a arătat cum văd cercetătorii posibilitatea aplicării concluziilor trase, iar apoi o altă expunere prezentată de către președintele Consiliului sindical județean Brașov — ing. M. Țoțea. Au urmat discuții pe marginea ambelor expuneri, în cursul cărora s-a efectuat un larg schimb de opinii asupra concluziilor practice, aplicabile imediat, ce se desprind din studiul efectuat. S-a evidențiat, mai ales, faptul că cercetarea a scos la lumină o serie de carențe cu caracter de frînă care se manifestă pe acest teren de luptă între nou și vechi și care opun oarecare rezistență afirmării noului, cum ar fi: caracterul empiric practicist care de multe ori există în activitatea unor cabinete tehnice; preocuparea cu prioritate de produsul activității de inovații, și nu de componentele umane și finalitatea socială complexă a acestei activități; instabilitatea și chiar pierderea unor numeroși inovatori; lipsa de operativitate a unor cabinete tehnice și direcții de întreprinderi care are drept urmare tărăgănarea aplicării unor valoroase inovații, pierderea pe această cale de economii de bani, timp, materiale, mînă de lucru; neasigurarea condițiilor materiale necesare și legale pentru sprijinirea inovației etc.

Consfătuirea a subliniat că existența unor importante surse creatoare insuficient valorificate, precum și concluziile desprinse din cercetare impun cu necesitate *conjugarea eforturilor tuturor factorilor din întreprindere* al căror obiect este organizarea activității de ino-

[1] Ștefan Antoniu, secretar al Comitetului județean Brașov al P. C. R., *Sociologia muncii*, „Contemporanul" din 3 mai 1968.

vații, în vederea valorificării mai bune a resurselor de inteligență creatoare, creării climatului favorabil activității inovatorilor, mobilizării detașamentului de inovatori și antrenării unor forțe noi în această activitate, care reprezintă o pîrghie cu efecte deosebit de importante pentru rentabilizarea mai înaltă a producției, pentru ridicarea productivității muncii și a calității produselor.

Au fost luate în considerație, de asemeni, dezvăluirile cercetării în ceea ce privește existența unor măsuri nefuncționale ale cabinetelor tehnice și direcțiilor de întreprindere care au avut drept singur rezultat crearea unor verigi intermediare, care măresc și complică odiseea, și așa destul de sinuoasă, a unei propuneri de inovații (crearea unor comisii intermediare la diferite nivele intrauzinale, formalități greoaie, obositoare, dezarmante pentru admiterea unei propuneri, neavizarea unor propuneri de inovații care ulterior au fost abordate de către firma străină care a livrat mașina etc.).

Un alt grup de probleme considerate de către consfătuire drept deosebit de stringente a fost legat de ansamblul relațiilor inovatorilor cu mediul în care ei muncesc și creează, iar dezbaterea lor a confirmat concluzia cercetării, după care starea de opinie a colectivității inovatorilor este în acest sens destul de **critică**. S-au semnalat, între altele : lipsa de sprijin tehnic din partea unor cadre inginerești și a conducerilor unor secții din uzină, tergiversarea rezolvării propunerilor de inovații de către cabinetele tehnice, dificultăți organizatorice, caracterul nestimulativ al recompenselor, aprecierea recompenselor, de multe ori din comoditate, nu după calculul contabil al economiilor realizate, ci după liberul arbitru al celui însărcinat să facă aceasta, atitudini etice reprobabile, coautorat fictiv, manifestări de invidie sau ostilitate dezarmante etc.

Unele din aceste cerințe ar putea fi rezolvate cu multă ușurință de către factorii din întreprindere, dar de cele mai multe ori ei nu le cunosc, din pricina preocupărilor insuficiente pentru acest sector al activității uzinei. Este necesară, în acest sens, modificarea felului în care sînt înțelese uneori funcțiile cabinetelor tehnice ale direcțiilor de întreprindere, ale organismelor obștești. „De altfel, prin consfătuire a rezultat că nici conducerile întreprinderilor în care și-au desfășurat sociologii cercetările lor nu au îmbrățișat cu promptitudine concluziile desprinse de aceștia, dovedind slabă receptivitate la apelul sociologiei muncii"[2], deci cu atît mai acută este problema stabilirii unor măsuri cu valabilitate generală care se încadrează organic în acțiunea de perfecționare și organizare științifică a producției.

Planul stabilit pe baza concluziilor cercetării sociologice și a lucrărilor consfătuirii, în vederea extinderii mișcării de inovații în județul Brașov, urmărește în principal trei obiective : „a) o creștere substanțială a numărului de propuneri de inovații centrate pe problemele majore ale întreprinderilor ; b) creșterea cu cel puțin 15% a numărului de inovatori reali în fiecare întreprindere ; c) obținerea în acest an a unei eficiențe economice sporite a inovațiilor, de ordinul a 10 *milioane lei* ;..." [3]. În încheiere, tov. Ștefan Antoniu, secretarul Comitetului județean Brașov al P.C.R., a trasat sarcini precise organizațiilor de bază și direcțiilor de întreprindere pentru ca acțiunea de aplicare a măsurilor stabilite de consfătuire să devină realitate.

Cercetarea sociologică a mișcării inovatorilor și-a demonstrat în felul acesta posibilitatea de a aduce o contribuție la efortul multilateral întreprins de unele discipline sociale pentru cunoașterea pe toate coordonatele a *problemelor omului în contextul muncii sale.*

Semnalăm că un rol activ în aplicarea concluziilor cercetărilor sociologice și în urmărirea eficienței lor îl poate juca presa. Semnificativ este faptul că în articolul citat, apărut

---

[2] Gh. Zamfir, *De ce vegetează „filonul de aur" al inteligenței tehnice de masă*, în „Scînteia" din 18 mai 1968.

[3] Ștefan Antoniu, secretar al Comitetului județean Brașov al P.C.R., *Sociologia muncii*, „Contemporanul" din 3 mai 1968.

în ziarul „Scînteia" pe marginea consfătuirii, se arată necesitatea extinderii preocupărilor pentru aplicarea concluziilor acestei cercetări la întreprinderile din alte județe, punîndu-se în general problema operativității cadrelor din întreprinderi în preluarea rezultatelor cercetării sociologice care pot și trebuie să fie, pentru organele de conducere ale întreprinderilor, o prețioasă sursă de măsuri în vederea soluționării optime a problemelor adaptării forței de muncă la nevoile complexe ale progresului tehnic contemporan, precum și în scopul valorificării integrale și eficiente a potențialului tehnic creator din toate unitățile economice prin intermediul mișcării inovatorilor. Rolul presei se poate afirma în această problemă și prin posibilitatea pe care o are de a sprijini generalizarea aplicării măsurilor recomandate de către cercetarea sociologică și în alte regiuni ale țării.

Important este atît pentru sociologie, cît și pentru realitate, a conclus consfătuirea „să creăm la cadrele din întreprinderi, activiști de partid și de stat etc., deprinderea de a se folosi în munca lor de cercetările sociologice, de a studia și apela la aceste lucrări pentru a se convinge de utilitatea lor"[4].

Instructive sînt și învățămintele ce le pot trage dintr-un asemenea mod firesc de conlucrare și sociologii. Ei capătă în felul acesta jaloane noi pentru structurarea și orientarea activității lor, astfel încît ea să poată răspunde eficient și cu promptitudine unor probleme acute ridicate de realitatea socială. S-a degajat, de asemeni, necesitatea de a formula cît mai explicit și la obiect în diferite lucrări de cercetare sociologică recomandările practice ce rezultă din investigațiile efectuate.

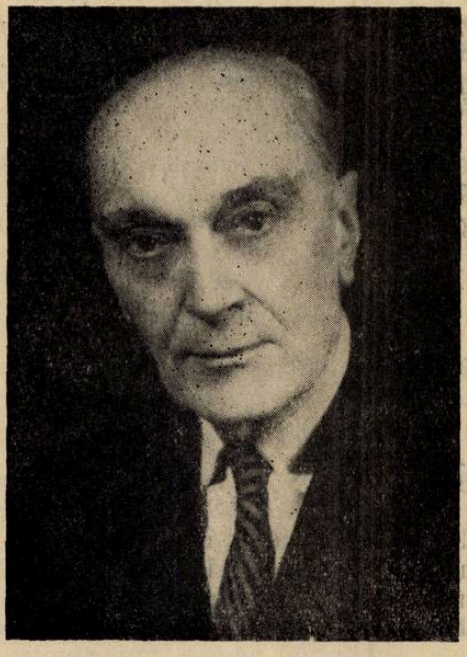
Urmările imediate ale Consfătuirii au fost stabilirea unor *planuri interne* de măsuri de către majoritatea întreprinderilor din județ, planuri axate pe coordonatele ce decurg din cercetarea sociologică și planul general de măsuri adoptat de Consfătuire.

Pentru a asigura continuitatea acțiunii de aplicare a rezultatelor cercetărilor sociologice, ziarul județean „Drum nou" a luat inițiativa de a publica periodic o ediție volantă, intitulată „*Inovatorul*", din care a apărut deja în luna mai primul număr.

Acest prim început de colaborare între sociologi și specialiștii din industrie trebuie continuat pentru rezolvarea rodnică a problemelor pe care le ridică producția. Aceasta este de fapt modalitatea în care sociologia muncii trebuie să-și demonstreze utilitatea socială.

Victoria Dumitrescu

[4] Ibidem.



Profesorul DAN BĂDĂRĂU ne-a părăsit. O lungă și grea suferință a pus capăt unei vieți a cărei principală caracteristică a fost o minunată împletire între idealuri aparent deosebite, dar care în realitate se aseamănă pînă la identitate. Dan Bădărău a fost profesor și educator, a fost filozof și patriot și mai presus de orice a fost un om, un om adevărat, care a știut să încălzească sufletele și mințile tinere venite să se adape la izvoarele culturii. De o aleasă finețe sufletească, cu o modestie rară, cu un desăvîrșit spirit științific, cu o nesfîrșită dragoste de țară, cu o căldură umană remarcabilă, Dan Bădărău a știut să le insufle tinerelor generații de ucenici într-ale gîndirii setea de cercetare și curajul de a căuta adevărul, de a-l gîndi original și de a-l face folositor societății umane și, bineînțeles, mai cu seamă societății românești, la care ținea atîta.

Credincios crezului său de a valorifica numai sursele autentice și cu adevărat valoroase ale gîndirii umane, Dan Bădărău și-a îndreptat eforturile spre studierea și cercetarea acelor probleme care puteau orienta gîndirea spre un echilibru, oferindu-i rațiunea suficientă a explicațiilor clare, distincte, bine definite. Dintre lucrările reprezentative ale gîndirii lui Dan Bădărău pot fi citate : *Essai sur la pensée* (1923), teza sa de doctorat susținută la Universitatea din Paris, *Un système de matérialisme métaphysique au XIX-e siècle*, *La philosophie de Basile Conta*

(1925), *Cauzalitate și finalitate în logică* (1927), *O sută de ani de naturalism în România* (1930), *L'individuel chez Aristote* (1936), *Du jugement comme acte signifiant* (1944), *Le syllogisme et le problème de la véracité des premisses* (1936), *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România* (1964), *Filozofia lui Dimitrie Cantemir* (1964), *Posibil și real* (1966), *Personalitatea și opera filozofică a lui G.W. Leibniz* (1966), *Dubla negație în vorbirea curentă* (1958), *Aristote et la Dialectique* (1958), *Critica unor concepții idealiste despre structurile logice* (1960), *La tautologie déductive. Le raisonnement a fortiori* (1960), *La composante logique de la théorie leibnizienne de l'identité des indiscernables* (1965), *Despre posibil și potență la Aristotel* (1966). Lista completă a lucrărilor lui Dan Bădărău cuprinde și alte studii și cercetări și o serie de note, recenzii, studii introductive, traduceri care îi întregesc activitatea sa neobosită, desfășurată pe parcursul a aproape o jumătate de secol.

Gîndirea lui Dan Bădărău, deși exprimată în lucrări aparent diverse, păstrează o linie unitară definită ca o orientare clasică în logică și filozofie.

Încă din 1936, Dan Bădărău mărturisea în lucrarea *L'individuel chez Aristote* că „se înclină cu respect în fața tuturor acelora care, din antichitate și pînă în zilele noastre, și-au consacrat eforturile pentru a studia opera lui Aristotel".

Lucrarea amintită, departe de a fi o simplă analiză a individului în sens aristotelic, reprezintă o autentică confruntare a operei aristotelice cu concepțiile predecesorilor săi, nu numai în legătură cu individualul, ci cu întregul eșafodaj categorial al filozofiei aristotelice și în primul rînd cu raportul dintre materie și formă, care reprezintă „cheia sistemului aristotelic". Dan Bădărău confruntă de asemenea ideile Stagiritului cu ideile lumii moderne, subliniind adesea importanța teoriei aristotelice a universalului, abandonată treptat și uneori explicit în favoarea teoriilor empiriste. Adîncind cercetările în această direcție, Dan Bădărău urmărește în lucrarea *Du jugement comme acte signifiant* dedublarea logico-istorică a genezei actului judicativ. Ni se înfățișează astfel, pe de o parte, o adevărată metamorfoză istorică a judecății: de la germenele contradictoriu al propoziției identice, în sensul lui Antistene, pînă la fructul clasic al teoriei judecății, iar pe de altă parte geneza logică a actului judicativ. Deși Dan Bădărău face apel la argumentele tradiționale, nu se limitează la acestea. El subliniază impasul acestor teorii, care încă din perioada scolastică au încercat o justificare *analitică* a judecății. Tratarea analitică a judecății duce la dispersarea formei judicative în părțile sale componente, judecata însăși devenind un simplu agregat sau uneori fiind redusă la o mediatoare copulativă. Spre deosebire de această manieră, bazat pe studiul multilateral logico-istoric al genezei judecății, Dan Bădărău afirmă că „teoria judecății presupune o desăvîrșire într-o unitate a gîndirii care depășește chiar prin natura sa simpla prezență a elementelor pe care le reunește într-un tot, și acesta va fi scopul logicii judecății să descrie această desăvîrșire...".

Fără să se lase intimidat de succesele tehnice ale logicii matematice, Dan Bădărău critică pe acei logicieni care au pretenția de a înlocui logica tradițională, pe care o consideră limitată și neputincioasă în fața aparaturii logico-matematice. Logicianul român subliniază în potențele

logicii clasice, posibilităţile acesteia de a subzista paralel şi independent de logica matematică. Dan Bădărău ia atitudine împotriva absolutismului logico-matematic şi critică *ex professo* încercările de a reduce silogistica aristotelică la un simplu sistem axiomatic.

Dar vitalitatea şi forţa clasicismului său rezidă în primul rînd în principala sa sursă — logica aristotelică —, căreia Dan Bădărău îi consacră studii cum ar fi *Categoriile la Aristotel* şi *Cuplul dialectic în logica lui Aristotel*, care, datorită analizei subtile şi supleţei stilului, se impun cercetătorului modern. Interesul ştiinţific arătat de Dan Bădărău studiului logicii şi filozofiei aristotelice s-a încadrat perfect în orientarea şcolii de logică de la Bucureşti, înfiinţată şi condusă de acad. Athanase Joja, şi în activitatea de cercetare a Centrului de logică, în care regretatul profesor a activat în calitate de şef de secţie şi membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România.

Personalitatea ştiinţifică a lui Dan Bădărău nu poate fi definită fără să nu se amintească activitatea sa rodnică în istoria filozofiei româneşti şi universale. Pe această linie, amintim că lui îi revine meritul de a fi prezentat publicului românesc filozofia lui Dimitrie Cantemir şi G.W. Leibniz. Cele două monografii nu se limitează la simpla expunere a ideilor filozofice ale celor doi gînditori contemporani, ci se străduiesc să prezinte gîndirea lor în contextul vieţii sociale şi politice din acea vreme.

O trăsătură caracteristică a istoricului Dan Bădărău este relevarea amplă a umanismului atît de bogat reprezentat la personajele care fac obiectul studiilor sale. Cele două monografii, prin stilul sugestiv, cald şi concis pot fi considerate ca modele ale genului.

Prin întreaga sa activitate ştiinţifică, Dan Bădărău rămîne unul din reprezentanţii contemporani ai clasicismului în filozofia românească. Lucrările sale şi activitatea pe care a depus-o au avut ca rezultat pozitiv şi evident atît antrenarea unor cadre tinere în orientarea lor spre studiul logicii clasice, cît şi îmbogăţirea considerabilă a contribuţiei româneşti la renaşterea clasicismului filozofic.

Centrul de logică
al Academiei Republicii Socialiste România

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

BIBL. CENTR. A. ȘTIINȚ.

ERATĂ

Pag.	rîndul:	în loc de:	se va citi:
885	6 de sus	organizării	realizării
949	2 de jos	de	din
981	6 de sus	judiciară	juridică

„Revista de filozofie" nr.8, 1968.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

«La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an,
Le prix d'un abonnement annuel est de
$ 10, — F F 49, — D M 40, —
Toute commande à l'étranger sera adressée à
CARTIMEX, Boîte postale 134—135, Bucarest,
Roumanie ou à ses représentants à l'étranger»
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par
les bureaux de poste ou chez votre facteur.

B. Th. O.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

FILOZOFIE

VASILE CONȚA, **Opere filozofice**, ediție îngrijită cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneață, 1967, 659 p., 27 lei.
C. I. GULIAN, **Originile umanismului și ale culturii**, 1967, 322 p., 14 lei.
D. D. ROȘCA, **Influența lui Hegel asupra lui Taine**, 1968, 315 p., 16 lei.
PORFIR, DEXIP, AMMONIUS: **Comentarii la Categoriile lui Aristotel însoțite de textul comentat.** Traducere, note și cuvînt înainte de Constantin Noica, 1968, 317 p., 16,50 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a istoriei**, traducere de Petru Drăghici și Iudu Stoichiță, 1968, 427 p., 21,50 lei.
D. GUSTI, **Opere**, vol. I, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv de Ov. Bădina, note și comentarii de Ov. Bădina și Oct. Neamțu, 563 p., 37 lei.
ATH. JOJA, **Probleme de logică**, 1968, 374 p., 19,50 lei.

ECONOMIE

Dr. SULTANA SUTĂ-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu**, 1967, 496 p., 22 lei.
* * * **Crearea sistemului monetar național la 1867**, colecția „Bibliotheca œconomica 5", 1968, 127 p., 2,50 lei.
V. MALINSCHI, **Studii agrare**, 1968, 376 p., 16,50 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

TRAIAN IONAȘCU, MIHAIL ELIESCU, VOLANDA EMINESCU, VIRGIL ECONOMU, MARIA IOANA IEREMIA, VALENTIN GEORGESCU, PETRE ANCA, **Organizațiile socialiste ca persoane juridice în România**, 1967, 399 p., 23,50 lei.
ALEXANDRU BOLINTINEANU, DUMITRA POPESCU, **Mijloacele juridice prin care statele devin părți la tratate**, 1967, 248 p., 10,50 lei.
S. BRĂDEANU, P. MARICA și L. STÎNGU, **Tratat de drept cooperatist agricol**, vol. I, 1968, 349 p., 21,50 lei.
EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaționale**, 1968, 862 p., 15 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

FILOZOFIE

ANTON DUMITRIU, **Mecanismul logic al matematicilor.**

ECONOMIE

D. HOLT și colab. **Administrația de stat în Republica Socialistă România.**
V. RAUSER, **Bazele planificării economiei naționale.**

PSIHOLOGIE

Sub red. ROBERT FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare.**

REV. FILOZ., 15, 8, p. 877—996, BUCUREȘTI, 1968

I. P. I. — c. 5619

43503

Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7943

TOMUL 15 1968

DIN SUMAR

STRUCTURA, SITUAȚIA ȘI SENSUL PERSOANEI — C. I. Gulian

GENERALUL ȘI PARTICULARUL ÎN CONSTRUCȚIA SOCIALISMULUI — Petru Pânzaru

CUNOAȘTERE ARTISTICĂ ȘI LIMBAJ ARTISTIC — Marcel Breazu

ISTORIA FILOZOFIEI, ISTORIOGRAFIA FILOZOFIEI ȘI ISTORIOLOGIA FILOZOFIEI — Ion Banu

CU PRIVIRE LA SECVENȚA SILOGISTICĂ NECESARĂ — Nils Öffenberger

CONCEPTUL DE CONȘTIINȚĂ NAȚIONALĂ — Ana Gavrilă

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU; EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 131—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7943

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 9 1968

UCL 2014

2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

- C. I. GULIAN, Structura, situaţia şi sensul persoanei 1001
- PETRU PÂNZARU, Generalul şi particularul în construcţia socialismului . . . 1011
- MARCEL BREAZU, Cunoaştere artistică şi limbaj artistic. 1021
- ION BANU, Istoria filozofiei, istoriografia filozofiei şi istoriologia filozofiei . . . 1027
- TR. PODGOREANU, GH. POPESCU, M. ŞECLĂMAN, Actualismul — modalitate de cunoaştere a relaţiei cauzale în geologie 1041
- NILS ÖFFENBERGER, Cu privire la secvenţa silogistică necesară 1053

DISCUŢII

- ANA GAVRILĂ, Conceptul de conştiinţă naţională 1067

COMUNICĂRI

- P. V. KOPNIN (U.R.S.S.), Cunoştinţa ştiinţifică în raport cu celelalte forme ale conştiinţei 1075
- NICULAE BELLU, Conceptul în cunoaşterea eticului 1083

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- GEORGE EM. MARICA (Cluj), O discuţie sociologică-filozofică în „Foaia pentru minte, inimă şi literatură" 1089
- CAROL GÖLLNER (Sibiu), Critica unor concepţii fideiste în revista „Klingsor" din Braşov (1928—1934) 1097

CRONICA IDEILOR

- CORNEL POPA, Este semiotica o metodă de cercetare?. 1103

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Istoria esteticii sau istoria literaturii ? (*Ion Pascadi*) 1115

Rev. filoz., **15**, *9*, p. 997—1118, Bucureşti, 1968

10168

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 15 № 9 1968

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● К. И. ГУЛИАН, Структура, положение и смысл личности 1001
● ПЕТРУ ПЫНЗАРУ, Общее и частное в строительстве социализма 1011
● МАРЧЕЛ БРЯЗУ, Художественное познание и художественная речь . . . 1021
● Ион БАНУ, История философии, историография философии и историология философии 1027
● Т. ПОДГОРЯНУ, Г. ПОПЕСКУ, М. СЕКЛЭМАН, Актуализм — способ познания причинных отношений в геологии 1041
● НИЛЬС ОФФЕНБЕРГЕР, О необходимой силлогистической последовательности 1053

ДИСКУССКИ

● АНА ГАВРИЛЭ, Понятие национального сознания 1067

СООБЩЕНИЯ

● П. В. КОПНИН (СССР), Научное познание в сравнении с другими формами сознания 1075
● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Понятие в познании этичного 1083

КРИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● ДЖОРДЖЕ ЭМ. МАРИКА (Клуж), Дискуссия социологического и философского порядка на страницах « Фоайя пентру минте, инима ши литература» 1089
● КАРОЛ ГЁЛЛЬНЕР (Сибиу), Критика некоторых фидеистских концепций в брашовском журнале « Клингсор » (1928—1934) 1097

ХРОНИКА ИДЕЙ

● КОРНЕЛ ПОПА, Является ли семиотика исследовательским методом? . . . 1103

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● История эстетики или история литературы *(Ион Паскади)* 1115

Rev. filoz. **15**, *9*, p. 997–1118, Bucureşti, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 15 N° 9 1968

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

- C. I. GULIAN, La structure, la situation et le sens de la personne 1001
- PETRE PÂNZARU, Général et particulier dans la construction du socialisme . . . 1011
- MARCEL BREAZU, Connaissance artistique et langage artistique 1021
- ION BANU, L'histoire, l'historiographie et l'historiologie de la philosophie . . . 1027
- TR. PODGOREANU, GH. POPESCU, M. SECLAMAN, L'actualisme — modalité de connaissance de la relation de causalité en géologie 1041
- NILS ÖFFENBERGER, A propos de la séquence syllogistique nécessaire 1053

DISCUSSION

- ANA GAVRILĂ, Le concept de conscience nationale 1067

COMMUNICATIONS

- P. V. KOPNIN (U.R.S.S.), La connaissance scientifique par rapport aux autres formes de la conscience 1075
- NICULAE BELLU, Le concept dans la connaissance de l'éthique 1083

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- GEORGE EM. MARICA (Cluj), Une discussion sociologique-philosophique dans la publication « Foaia pentru minte, inimă şi literatură » 1089
- CAROL GÖLLNER (Sibiu), Conceptions fidéistes critiquées dans la revue « Klingsor » de Braşov (1928—1934) 1097

CHRONIQUE DES IDÉES

- CORNEL POPA, La sémiotique est-elle une méthode de recherche? 1103

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Histoire de l'esthétique ou histoire de la littérature ? (*Ion Pascadi*) 1115

Rev. filoz., **15**, 9, p. 997—1118, Bucureşti, 1968

STUDII ŞI ARTICOLE

STRUCTURA, SITUAŢIA ŞI SENSUL PERSOANEI

DE

C. I. GULIAN

Încercăm să concentrăm şi să cuprindem, prin formula sintetică de mai sus, multitudinea de aspecte pe care le-au studiat şi le studiază astăzi variatele teorii contemporane ale personalităţii. După preferinţe sau „preformaţie" profesională, unii autori sînt atraşi de explicaţiile biologiste, fiziologiste sau tipologice, alţii de către contextul socio-cultural în care trăieşte individul (sociologie, antropologie culturală, psihologie socială), alţii de sensul devenirii sau valoarea personalităţii (Spranger, Stern, Allport, Maslow). Cine-i animat de intenţii sceptice sau nihiliste se poate amuza opunînd şi ciocnind între ele aceste diferite poziţii, ca şi cum analiza structurii s-ar opune dezvăluirii situaţiei persoanei, iar luminarea sensului devenirii sau vindecării (în psihiatrie) ar exclude valabilitatea descoperirii dimensiunilor sau straturilor personalităţii. Prin scopurile şi maniera ei, antropologia filozofică are alte preocupări decît acelea care le dă scepticilor iluzia activităţii. Refuzăm a privi doar definiţia abstract speculativă a omului ; tot ceea ce putem şti despre om, este concretitudine bine venită, urmînd să fie trecută doar prin sita analizei critice, ostilă doar radicalismelor şi deformărilor. În această situaţie, teoriile asupra personalităţii pot fi grupate după aportul nutritiv pe care îl aduc la cele trei mari capitole antropologice despre structura, situaţia şi sensul persoanei.

Încercările de a „alege" între teorii, de a prefera o teorie structuralist-monadică trecînd peste problema sensului sau încercările de a subţia volumul persoanei la învelişul sociologic al rolului şi statutului, ca şi presiunile filozofice de sursă existenţialistă de a ne înfunda exclusiv în problema situaţiei umane se dovedesc a fi mărginite şi nesatisfăcătoare din perspectiva totalităţii, a obligaţiei şi aspiraţiei de a reflecta întretăierea reală a planurilor din care este alcătuită fiinţa umană. Pentru fiecare din orientările exclusiviste — structuralism, situaţionalism, axiologism — ne stau în faţă impasurile în care au ajuns, foarte limpezi de citit uneori şi în evoluţia fiecăreia din orientări.

Toate cercetările şi interpretările care au adus fapte, au ridicat probleme şi au propus interpretări asupra structurii persoanei au meritul istoric de a fi creat dimensiunea sau volumul personalităţii. Ele au umplut cu un conţinut concret ceea ce mai înainte era o noţiune goală, au transfor-

Rev. filoz., 15, 9, p. 1001—1010, Bucureşti, 1968

mat fundamental concepţia intelectualistă, spiritualistă despre omul-conştiinţă, sau omul-spirit în omul real sau omul-concret, înfăţişat acum în regiuni şi zone verticale, într-o structură stratificată, contradictorie şi dinamică. Teama că s-ar pierde astfel unitatea persoanei s-a vădit iluzorie : adevărata unitate s-a revelat în şi prin structura contradictorie dintre biologic-conştiinţă, conştient-inconştient, eu (self)-eu social. Înlăturînd pseudo-soluţia paralelismului psihofizic, psihologia modernă a trecut curajos la analiza şi cuprinderea unităţii contrariilor, a mecanismelor fiziologice de adaptare şi a nevrozelor care ilustrează inadaptarea, a tot ceea ce-i determinat şi nedeterminat, legic şi deviant.

Întrebarea care se pune după ce înşirăm toate elogiile cuvenite aprofundării structurii persoanei, este însă : putem studia numai structura ca atare ? Este exhaustivă analiza stratificării interne, a contradicţiilor şi unităţii *interne* ? Se poate concepe persoana după modelul monadei „fără ferestre" spre exterior a lui Leibniz ? Interacţiunea dintre organism şi mediu, care fiinţează ca postulat al biologiei moderne, se opreşte la nivelul biologic ?

Căutînd exemple plastice pentru a caracteriza cele două tipuri fundamentale de teorii ale personalităţii, Gordon Allport s-a oprit la Locke şi Leibniz : primul ar fi modelul teoriilor care înţeleg personalitatea ca pasivă, ca tabula rasa în faţa influenţelor mediului, cel de al doilea, modelul teoriilor care accentuează caracterul spontan şi activ al personalităţii.

După cum vom arăta mai departe, Allport a dat o excelentă critică a concepţiilor pasiviste de tip Locke şi a evidenţiat sugestiile importante pe care le cuprinde *in nuce* concepţia activistă a lui Leibniz [1]. Dar Allport uită să releve, totodată, limitele sau trăsăturile desuete, depăşite, ale concepţiei leibniziene dacă o confruntăm cu rezultatele ştiinţei moderne — de la biologie la sociologie — despre om. Aceste rezultate au o semnificaţie critică şi restrictivă faţă de toate teoriile care, de la Giordano Bruno pînă la Bergson au exaltat capacităţile active, autonome, creatoare ale persoanei. Ele ne învaţă în detaliu cum şi cît este limitat, stimulat sau determinat omul de forţe externe. Ele ne dau o lecţie de modestie şi luciditate în spiritul criticismului kantian : creaţia, libertatea, autonomia sînt „ein Plus an Determination", un plus deasupra, dar nu independent, de nexul cauzal, adică de mediu sau, mai precis, de interacţiunea cu mediul. Ele ne arată că în cele din urmă, nu vom dobîndi imaginea autentică a autonomiei persoanei, decît după ce vom cunoaşte cît mai exact influenţa noneului. Aritmetic vorbind, autonomia va fi restul care ne rămîne, după ce vom scădea rolul mediului din totalul manifestărilor persoanei . . .

Tocmai de aceea nu putem să nu stăruim mai departe în cercetarea şi luminarea structurii, dar în cadrul situaţiei („cîmpului" — Lewin). Este singurul mijloc de a nu ne amăgi cu o socoteală falsă, în care am uitat să scădem tot ceea ce nu-i autonomie, creaţie etc.

Ar fi greşit însă să rămînem pe această imagine criticistă : teoriile structurale nu ne arată numai condiţionările ci şi plusurile. Dovadă : teoria straturilor.

Cercetarea structurală are în sine o tendinţă monadică. Dar în măsura în care psihologii au vrut să-şi explice rolul instinctelor, pulsiunilor, porniri-

[1] Vezi G. W. Allport, *Werden der Persönlichkeit*, Huber, Bern-Stuttgart, 1958, p. 17 şi urm.

lor etc. au trebuit, într-o mai mică sau mai mare măsură, să includă factorul mediului sau cadrului situației (individuale, biografice, raporturi cu părinți, frați, mediu social, modele culturale etc.).

Referindu-se la teoriile biologiste „ereditariste" (Nietzche, Chamberlain, Gobineau) Frantz Alexander arată că ele au dominat în psihologia și psihiatria de la sfîrșitul veacului XIX „ca rezultat al condițiilor politice din Europa" și că ele au fost înlăturate mai ales acolo unde experiența socială a dovedit că schimbările de viață sînt mult mai importante decît bagajul sau startul ereditar. În ce-l privește pe Freud, „... deși a fost cel mai mare psiholog al tuturor vremurilor, sub influența tradiției științifice a veacului XIX, el a fost orientat spre biologic. El a postulat o structură prea elaborată și instinctual, biologic predeterminată ... El a recunoscut și poate chiar a exagerat importanța acelor experiențe timpurii care au loc în cadrul familiei, dar n-a văzut faptul că atitudinile parentale ele însești sînt strict determinate de factorii culturali. Această neglijare este rădăcina unor erori însemnate. Acei factori psihologici pe care el i-a dezvăluit ca fiind fundamentali, ca de exemplu complexul lui Oedip, complexul castrației, tendința masculină a femeii, represiunea tendințelor sexuale și agresive, nu sînt în chip obligatoriu universale, ci sînt de primă importanță doar în cultura noastră actuală, putînd lipsi în alte culturi"[2].

Cele mai viabile aporturi de tip structural sînt cele care au inclus conștient sau inconștient, cadrul situației, ca de pildă, teoria adleriană și, în general, teoriile învățării. Noțiunea de motivație ca atare sugerează o declanșare autonomă, structurală, a actelor și manifestărilor noastre. Dar elucidarea științifică a motivației a arătat că ea variază după situație, după caracterul concret al tensiunilor, sarcinilor, problemelor etc. pe care le provoacă mediul și care trebuie rezolvate *în condițiile sau situația dată*, chiar dacă dispunem de nelimitate resurse de energie spirituală, capacitate de compensare, sublimare, obiectivare, creație. Dar nici o manifestare creatoare, oricît de nouă sau surprinzătoare, nu se petrece *in vitro*, într-un mediu abstract conceput, ci într-o situație concretă.

Descoperirea și aprofundarea situației umane a prevenit dezechilibrul pe care amenința să-l creeze o tendință structuralist-monadică împinsă la extrem. Cît de necesară și răspunzînd laturii situaționale a omului a fost aprofundarea influenței mediului fizic și social-istoric ne-o arată și existențialismul. Căci mărturisind sau nu preocupări de a stabili joncțiunea cu psihologia, existențialismul a accentuat puternic problema situației (mai ales prin Jaspers și Sartre). Teoriile existențialiste, deși avînd un caracter etic și filozofic evident, pornesc de la o intuiție profundă a ceea ce am numi conflictul sau tensiunea existențială, expresie a faptului că omul nu este o structură monadică, ci o structură-în-lume sau în raport situațional (existențial).

Problematica existențială (vezi *Introducere în etica nouă* (1946)) se desfășoară la un alt nivel decît cel bio-psihologic. Dar de la faptul situației pleacă întreaga psihologie socială și teoria culturii, inclusiv etnologia zilelor noastre. Pe de altă parte, evoluția psihiatriei, inclusiv a doctrinei psihanalitice, ilustrează recunoașterea din ce în ce mai răspicată a situației, a mediului social și cultural (Sullivan, Horney, Fromm etc.). Astfel, din direcții

[2] Franz Alexander, *Educative influence of Personality factors in the environment* (*Personality in Nature, Society and Culture*), p. 427.

diferite, din ştiinţe diferite, a fost recunoscut şi reliefat factorul situaţiei, corectîndu-se excesele monadiste ale analizei structurale. Căutîndu-se pe „sine", omul a descoperit că acest „sine" (Selbst, Soi, Self) nu este o entitate izolată şi pură, ci impregnată în structura ei intimă, de relaţii, corelaţii şi interacţiuni cu „altceva" decît sinele. Şi în aceste descoperiri, eul s-a pomenit indestructibil întrepătruns cu ceva care-i este în acelaşi timp intim şi străin : cu „Es"-ul freudian, cu mîlul din care a crescut şi din care se vrea desprins eul. Dar totodată şi cu acea matrice socială, cu acel „inconştient colectiv" (Jung), cu acele rădăcini sociale ale eului. „Eul social" ar trebui să sune ca un paradox sau o *contradictio in adjecto*. Şi totuşi omul modern s-a obişnuit cu acest paradox, pe care i l-a luminat metodic şi meticulos atît psihologia individuală, cît şi cea socială.

Dacă structura este inexplicabilă atît timp cît este scoasă din cadrul situaţiei, dacă structura şi situaţia umană se întrepătrund, aceasta nu înseamnă că am epuizat coordonatele persoanei. Pentru că chiar într-o teorie accentuat structuralistă ca cea a luiFreud, intervine, după cum se va vedea, o instanţă sau un „principiu al realităţii", care nu-i simplă „realitate", ci încărcată cu *sens*. Părinţii, educatorii etc. reprezintă lumea aprobării şi dezaprobării, a tabuului şi permisiunii, a recompensei şi pedepsei — deci a sensului, a normei, a obligaţiei şi valorii.

Dar nu numai psihanaliza, ci şi orice contribuţie la psihologia copilului a luminat, în chipul său, această penetraţie a sensului, a normei şi valorii, *înăuntrul* eului. Din altă direcţie, antropologia culturală a făurit conceptul modelului (pattern) insistînd, ca şi psihologia socială, asupra «interiorizării» normelor (internalisation), adică a încorporării sau asimilării normelor. În timp ce fenomenologia se preocupă de norme ca esenţe, psihologia şi antropologia culturală sînt aţintite asupra *întrupării* şi funcţionării normelor.

Neputinţa de a stăvili pătrunderea problemei sensului în psihologie s-a vădit treptat în evoluţia psihologiei contemporane. Şi este demn de subliniat că nu numai psihologi preocupaţi de aspectele etice şi educative ale persoanei (Spranger, Allport) şi psihiatrii (Fromm, Rogers, Sullivan) au făcut breşa, ci însăşi psihologia experimentală a ajuns să recunoască caracterul inevitabil al problemei atitudinii şi valorizării.

Pentru a preîntîmpina rezervele pozitiviste în faţa unor fenomene „impalpabile" sau pur „subiective" cum sînt atitudinile, un psiholog lucid scrie : „Trebuie să plecăm de la faptul incontestabil că o atitudine este în primul rînd un fapt direct observabil. N-avem nevoie cîtuşi de puţin să fim psihologi ca să vedem sau să simţim atitudinea ostilă, binevoitoare sau neîncrezătoare etc. a unei persoane faţă de noi sau faţă de altcineva ... Behavioristul care crede că nu trebuie să ţină seama decît de mişcări a ajuns să folosească noţiunea de atitudine pentru a explica o anumită coerenţă între opiniile exprimate de o persoană"[3].

Teama unor psihologi că pătrunderea normelor, valorizărilor, atitudinilor etc. în psihologie ar putea dăuna caracterului ei ştiinţific, „nonnormativ" — s-a dovedit neîntemeiată. În schimb, refuzul de a le include în cîmpul psihologiei ar însemna excluderea zonei psihice importante a trăirilor, simţurilor, reacţiilor, sentimentelor, opiniilor etc.

[3] Richard Meili, în *Les attitudes*, Simpozionul de la Bordeaux, Paris, P.U.F., 1961, p. 71.

Gordon Allport, cunoscut ca unul dintre cei mai energici luptători pentru restabilirea drepturilor eului și devenirii personalității în psihologia contemporană, a arătat foarte limpede erorile și iluziile pe care le implică psihologia experimentală behavioristă, atunci cînd vrea să închidă ochii în fața fenomenului persoanei, libertății, valorii. Tradiția lui Locke, convingerea că psihicul este o *tabula rasa* în care mediul imprimă totul, „o găsim la reprezentanții asociaționismului de toate speciile în teoria mediului, în behaviorism, în psihologia S—R (stimuli — răspuns) și în toate psihologiile orientate spre stimul, în psihologia animală, în cea genetică, în pozitivism și operaționalism, în modelele matematice — pe scurt în cea mai mare parte din ceea ce se cultivă ca psihologie cu adevărat « științifică » în laboratoarele noastre americane.

În primul rînd, se consideră că ceea ce-i exterior și vizibil este mai fundamental decît ceea ce nu este așa"[4].

Și Allport arată mai departe că pe baza acestei prejudecăți erijate în concepție și metodologie, personalitatea a fost volatilizată. Ea a fost descompusă sau redusă la impulsuri sau instincte, acestea fiind determinate de excitații sau indicații („cues") externe. Totul ar veni, în cele din urmă, dinafară.

A doua prejudecată dominantă în orientarea pozitivistă este ceea ce Allport numește „genetism". Este presupunerea că ceea ce-i primar în experiență — experiența infantilă — ar fi mai important, mai „fundamental", decît ceea ce survine ulterior. De aici convingerea psihologiei americane (de fapt nu numai americane) că esențialul este ceea ce se învață, se fixează sau se condiționează în copilărie. Această convingere, remarcă Allport, „creează mari greutăți în calea unei teorii a creșterii și dezvoltării personalității"[5].

Pozitiviștii, operaționaliștii, se simt stînjeniți în fața problemei personalității. Idealul lor este fizica și matematica, transpunerea metodologiei acestor științe în psihologie. Dar dacă ne izbim de fenomene complexe care nu se lasă stăpînite cu astfel de metode? Faptul că nu există încă metode suficiente, metode obiective de cercetare a personalității poate justifica abandonarea problemei sau, mai rău, schematizarea, deformarea fenomenului?

Allport enumeră o serie de psihologi care s-au străduit să reflecteze fenomenele libertății, tendinței spre realizare, personalitățile care au încercat să realizeze într-un chip sau altul ideea spinoziană despre *conatus*, tendința spre autoafirmare: Franz Brentano, John Dewey, Wundt (prin teoria sintezei aperceptive) gestaltismul, Goldstein, Angyal, Cantril, Lecky, Revers, la care îi mai putem adăuga pe Mace, Maslow, Murray, iar dintre psihanaliști pe D. Rapaport, Heinz Hartmann, Fromm etc.

Toți acești autori au meritul de a fi înțeles că fenomenul personalității „este mai puțin un rezultat încheiat, cît un proces progresiv. Personalitatea posedă într-adevăr unele trăsături stabilite, dar este supusă unor necontenite schimbări. Noi ne vom ocupa tocmai de desfășurarea acestor schimbări, de devenire și individuație" [6]

---

[4] G. W. Allport, *op. cit.*, p. 18.
[5] *Ibidem*, p. 20.
[6] G. W. Allport, *op. cit.*, p. 27.

Oricît de rezervaţi ar fi psihologii faţă de noţiunea de „eu", la care Wundt propunea să se renunţe, este un fapt că ea a reapărut, ceea ce înseamnă că răspunde unei realităţi şi unei necesităţi. Fie că folosim noţiunea de „eu" sau „proprium" (pe care o propune Allport) important este să descriem, să analizăm şi să includem în cunoaşterea omului fenomene ca „extindere de sine", „imagine a sinelui", autoafirmare, autorealizare etc.

Pentru antropologia filozofică este important, ca indiferent de teoriile şi metodele psihologice propuse de un autor sau altul, să reţinem fenomenele ca atare. Orice tendinţă, orice atitudine, orice act relevă o finalitate. Şi pentru că atitudinile şi tendinţele au sisteme de referinţă extrasubiective, sociale, ele sînt totodată aspectul subiectiv (psihologic) al normelor, modelelor, valorilor. Fie că folosim împreună cu Allport ideea că „multe stări psihice pot fi descrise în chip adecvat numai în perspectiva raportării la viitor", fie că pornim de la ideea mai generală a finalităţii, a intenţionalităţii sau a raportării la praxis a oricărei stări sau acţiuni, rezultatul este acelaşi : subiectul este modelat în orice compartiment, pentru faptul că orice nevoie, orice motivaţie implică în chip dialectic *valoarea.*

„DESCOPERIREA PERSOANEI"

Acumularea adevărurilor despre om, luminarea din ce în ce mai puternică şi necruţătoare a „peşterilor" sufletului omenesc, zugrăvirea treptată a unui tablou din ce în ce mai complex şi contradictoriu al psihicului în veacul nostru a putut să dea impresia — iar unora chiar sentimentul de teamă — că ne aflăm în faţa unui haos, a unui abis, că psihologia a pierdut putinţa de a mai cuprinde într-o imagine unitară aspectele divergente, varietatea ameţitoare a înfăţişărilor, normale şi patologice, ale structurii umane.

Unii au crezut că singura „salvare" este de a reafirma realitatea sau permanenţa eului (Selbst, self, „la personne"). Dar eul sau persoana nu trebuie „salvat" : chiar acest termen ne arată o îngrijorare morală care n-are ce căuta în ştiinţă ! N-are nici un rost să „salvăm" eul *împotriva* eului social, să ne închipuim că ne cîştigăm merite morale în ochii posterităţii dacă proclamăm că, „ adevăratul" eu este doar cel mai interior, cel mai neclar din straturile structurii umane.

Personalismul uită că dacă-i vorba să ne judecăm lucid, descoperim că ce-i mai „bun" în noi nu sîntem noi înşine, ci momentul depăşirii, dialectica obiectivării. Eul, „sinele" ni se înfăţişează ca o pendulare, ca o tendinţă sau efort de adaptare şi simultan ca obiectivare sau realizare de valori. Nu putem dispreţui adaptarea, pentru că ea este simultan premisa valorilor. Nu putem dispreţui şi chinui eul, pentru că el este singura noastră cale reală spre valori. Dar nici nu-l putem proslăvi doar pentru că este eu, deoarece valorile reprezintă noneul. Valorile nu sînt ale nimănui ci sînt ale tuturor. Eul poate participa la ele, le poate încarna, le poate face să strălucească. Mari personalităţi pot *crea* şi *înmulţi* valorile, ceea ce nu-i dat niciunui astronom al cărui vis este doar să *descopere* o nouă stea.

Fie psihologia abisală, fie cea genetică sau concepția despre eu a lui Janet ne arată că eul descrie un drum de la noneu spre noneu. Dar de la noneul „inconștientului colectiv" sau al unei amorfități biologice pînă la noneul pe care îl reprezintă cerul valorilor. Curba descrisă este între un noneu fără sens sau chiar antisens, spre lumea valorilor obiective, dar care din punct de vedere psihologic, reprezintă tot un noneu.

Din acest punct de vedere, al delimitării și reliefării eului de noneu, oricît de fichtean ar suna formularea, dobîndim o perspectivă care n-are nimic din caracterul speculativ al filozofiei lui Fichte. Cu cît — în psihologie și filozofie (în antropologia filozofică în primul rînd) — reușim să vedem mai bine, mai amănunțit, implicațiile dar și delimitările eului și noneului, partea subiectivului și partea obiectivului, interacțiunile, întrepătrunderile, dar și ciocnirile dintre subiectiv și obiectiv, cu atît ne apropiem, cred, de o imagine mai autentică despre structura și posibilul uman.

După Janet, la origini, personalitatea nu poate avea unitate. În același timp, cum au remarcat atît Janet, cît și psihologii sociali, care au evidențiat rolul statutului persoanei, precum și însemnătatea imaginii pe care o au ceilalți despre noi în formarea autoimaginii, eul nici nu se poate forma fără participarea noneului. Reliefarea pulsiunilor, tendințelor, a complexelor autonome, a momentelor de „dedublare" etc. ne arată cît de suplu și dialectic trebuie să concepem astăzi eul : ca și cum am fi descoperit în însuși interiorul nostru ceva ce ne repugnă să tolerăm sau să cuprindem sub cuvîntul cel mai intim al vocabularului.

Descoperirile acestea sînt descoperiri convergente la numeroși mari psihologi, valabile deci științific, iar nu suferind de precaritatea teoriei singulare. În nici un caz nu mai putem să dăm îndărăt sub pretextul, mărturisit (ca la unii personaliști, eticieni etc.) sau nemărturisit, că personalitatea ar fi detronată, demnitatea etică jignită, libertatea diminuată sau primejduită chiar de valul determinismului, că eul se cufundă în marea obscură a noneului.

„Am văzut că personalismul filozofic s-a constituit ca o apărare a Persoanei împotriva invaziei științifice a Obiectului. Prima lui mișcare a fost de a afirma Persoana ca atare" — scrie Ch. Baudoin, [7]. Dar autorul însuși arată, cu toată simpatia lui pentru personalism, că această invadare științifică a eului „ nu este o pură invenție a științei, o simplă consecință a metodelor ei. În acest ansamblu destul de disparat pe care îl numim eu, nu totul ne aparține ; să spunem mai curînd, că cea mai mare parte nu este a noastră ; dacă psihologia a putut trata ca obiecte atîtea elemente ale eului, aceasta înseamnă — și trebuie să o mărturisim — că ele într-adevăr aparțin, într-un chip oarecare, Obiectului... Astfel, afirmînd Persoana, este important să evităm confundarea ei cu aceste elemente, căci este vizibilă primejdia de a le acorda această demnitate..."[8].

Mi se pare că în rîndurile de mai sus se citește limpede dilema — falsă după noi — în care s-ar afla omul modern după ce a ajuns în sfîrșit la o imagine realistă asupra sa însuși : eul sau persoana ar fi „invadat" de obiect, știința i-ar răpi „demnitatea", ne-am trezi că nu mai știm unde să ne căutăm și tot căutîndu-ne — științific — ne-am fi pierdut... De aici sărbătorirea personalismului ca „redescoperirea" persoanei.

---

[7] Ch. Baudoin, *Découverte de la Personne*, Paris, P.U.F., 1940, p. 63.
[8] *Ibidem.*

Se pune însă întrebarea riguroasă : putem să ne mulţumim cu o astfel de înşelătoare victorie, prefăcîndu-ne că ignorăm tot ceea ce am aflat despre determinism şi motivaţie, despre interacţiunea dintre mediu-organism, despre multitudinea influenţelor sau „determinanţilor" (Murray şi Kluckhohn) biologici şi sociali? Poate să ne liniştească acest iluzoriu paradis al persoanei, care închide ochii în faţa iadului de peste drum? Putem oare să „afirmăm" un eu, o libertate care se vrea autonomă, născută printr-o anulare pur spirituală a noneului covîrşitor din care s-a zămislit?

Soluţia modernă a problemei unităţii şi sensului persoanei nu poate să fie reluarea ideii fichteene şi a romanticilor de negare adolescentină a noneului, a tot ceea ce ni se pare că ştirbeşte valoarea spiritului. Într-un alt spirit trebuie să procedăm, la care ne îndeamnă procedeele milenare, sigure, ale ştiinţei şi soluţia genială a lui Kant : libertatea este „ein Plus an Determination", libertatea este ceea ce se etajează *deasupra*, dar nu *independent, nu împotriva* determinismului biologico-social. Iar în ce priveşte *unitatea* persoanei sau eului, singura cale este cuprinderea şi recunoaşterea lucidă, în ciuda fireştilor noastre jene morale, a *unităţii contrariilor* persoanei, a structurii noastre contradictorii, a aliajului real dintre eu şi „noneu". Este zadarnic să căutăm un nucleu cît mai „interior", în care cumva n-ar răzbate valurile noneului, în care nu s-ar furişa determinismul, în care eul s-ar desprinde cu totul de servituţile speciei, în care „unicul" ar fi — cum credea Max Stirner — doar cu sine. Goethe şi Gide, doi mari reprezentanţi ai concepţiei personalităţii în două epoci istorice depărtate între ele, ajungeau, la concluzia lucidă : „totul ne influenţează..."

Imaginea pe care ne-o oferă despre noi înşine psihologia contemporană nu este desigur expresia cinismului şi dezabuzării, nu este explicabilă ca o reacţie împotriva iluziilor şi idilismului „energiei spirituale" (Bergson), a libertăţii şi prestigiului creaţiei, a exceselor şi patosului valorismului. Toate aceste trăsături pe care le-a acumulat şi adîncit antropologia filozofică din antichitate, mai ales de la Renaştere pînă la începutul veacului XX — nu se pierd ; ele sînt însă doar faţa luminoasă, senină, valorică a Janusului pe care îl putem privi astăzi şi de pe cealaltă parte, şi care ne reprezintă „aşa cum sîntem".

Psihologia contemporană a descoperit structura contradictorie a omului, fără să rămînă în orbita instinctualismului, a vitalismului nietzschean sau a pesimismului schopenhauerian. Psihologia contemporană a luat cît se poate de în serios sarcina cercetării obiective — şi putem adăuga : necruţătoare — a omului. Nevoia de autenticitate, de deziluzionare şi demitizare, a impulsionat simultan literatura, arta şi psihologia contemporană.

Dacă descoperirea structurii contradictorii a omului este o problemă ştiinţifică, filozofică, atitudinea care urmează să fie luată în faţa acestei descoperiri, este de alt ordin : de ordin etic, spiritual. Căci este vorba în acelaşi timp de a ne accepta aşa cum sîntem (vezi „Problematica existenţială") şi, totodată, de a ne modela în aşa chip, încît să putem cîştiga bătălia valorilor cu trupele şi armele de care dispunem.

Există şi alte atitudini : recriminare sau disperare, îndoială, nihilism sau cinism. Într-o epocă de criză istorică, favorabilă atitudinilor polare, nu-i de mirare că şi atitudinea faţă de propria noastră structură poate deveni un motiv al dezbaterii acceptării sau inacceptării epocii noastre, dezbatere amplificată în atitudine pro sau contra existenţei în general

În sfera psihopatologiei, fenomenul obsesiei sau nevrozei obsesionale („Zwangsneurose") este lămuritor pentru relevarea pragului dintre normal și anormal. Simptomul neurotic se dezvoltă dintr-o situație conflictuală „nerezolvată". În timp ce la omul normal momentele de crispare, încordare, conflict etc. se topesc în curentul vieții psihice, fie prin nevoia rezolvării altor situații, fie prin inițiativa de compensare, sublimare, subiectivare — la neurotic conflictul este „detașat și izolat în mod progresiv (dezintegrare). Astfel se ajunge la situația ca acest conținut al conflictului să fie trăit ca desprins din relații, izolat și străin... Cînd omul nu izbutește să se refuleze, el ajunge într-o stare de tensiune cronică, care aduce cu sine o dezintegrare a structurii psihice. Vorbim atunci despre „Abspaltung" — scindare (Binder), Verdächtung (Kretschmer), Verneinung — negare (Freud) și „Annulierung" = anulare (Stekel)"[9].

Montaigne este cel dintîi psiholog și gînditor modern care privește cu seninătatea tipică a Renașterii „complexiunea" sau structura lui contradictorie.

La Pascal, se ciocnesc două tendințe : aceea a analizei lucide a „îngerului" și „bestiei" cu reacția ororii față de descoperirea acestei zguduitoare îngemănări. Moralistul creștin afirmă că numai credința ne poate potoli umilința, neputința și deznădejdea în fața contradicțiilor noastre structurale ; omul de știință din Pascal ne îndeamnă să zugrăvim cu fermitate contradicțiile.

În acord cu structuraliștii, trebuie să subliniem că orice structură subînțelege unitate sau sistem, oricît de stratificat, divergent sau contradictoriu ar fi înăuntrul lui. Turburările, ruperile de echilibru ale organismului, nu i-au făcut pe biologi să renunțe la categoria de „sistem" în biologie, ci dimpotrivă, să o afirme în zilele noastre cu și mai mare tărie (Bertalanfy).

Structura nu trebuie să fie monoplană ; ea nu-și pierde unitatea prin faptul că se relevă a fi dispusă în straturi. În al doilea rînd, structura nu-i amenințată ca structură prin faptul că straturile ei, alcătuirea ei, ne înfățișează planuri diferite, inferioare și superioare, avînd decalaje și conflicte între ele. Căci ceea ce conferă unitate structurii umane nu este monocromatismul, caracterul de bloc, ci convergența dinamică, pe care o cere, ca răspuns, situația omului în lume. Această situație cere satisfacerea nevoilor ; dar nu este mai firesc să o numim structură-situație ? Pentru că este imposibil de a închide nevoile „înăuntrul" structurii și de a concepe motivația ca pur internă, cînd, după cum se va vedea, teoria modernă a motivației pornește de la faptul homeostazei, expresie directă a nevoii de adaptare, de echilibru, între structura umană și mediu.

Fără faptul fundamental al dezechilibrului sau nevoilor care trebuie împlinite — deci fără una din formele de bază ale conflictului — nu se poate înțelege motivația. Frustrația — care în ciuda vulgarizărilor rămîne o noțiune-cheie a psihologiei moderne — nu este decît momentul negativ trăit al dezechilibrului. Nevrozele sînt definite azi, după cum se va vedea, ca o rupere de echilibru, cu excepția celor de origine organică.

Oriunde am privi în cîmpul psihic, conflictul și adaptarea, nevoile și satisfacerea lor, echilibrul și dezechilibrul — apar ca trăsături fundamentale ale unei psihologii dinamice. Și în toate aceste fenomene, structura nu

[9] H. R. Lückert, *Konflikt—Psychologie*, Reinhardt, München—Basel, 1957, p. 421.

poate fi înțeleasă decît într-o situație dată, fie strict individuală, biografică, fie într-o situație sociologic descriptibilă, comună unei categorii sau grup de oameni.

Psihologia abisală și-a cîștigat mari merite în dezvăluirea caracterului contradictoriu al structurii umane. Nu pînă demult „conflictul — contradicția între tendințe și trăirea discordanței dintre om și lume — era obiectul exclusiv al așa-numitei psihologii abisale. Este timpul să eliberăm această temă psihologică centrală de o problematică mărginită și să o cercetăm din nou în perspectiva unei concepții psihologice mai cuprinzătoare"[10].

Într-adevăr, contradicțiile psihice sînt structurale. sînt obiectiv date, ele nu sînt bunul uneia sau alteia din concepțiile psihologice. Dar aportul fiecărei concepții, școală sau autor poate fi valorificat critic și integrat într-o analiză dialectică a structurii psihice. Dar care subînțelege întrepătrunderea dintre structură, situație și sens.

[10] H. R. Lückert, *op. cit.*, p. 11.

GENERALUL ȘI PARTICULARUL ÎN CONSTRUCȚIA SOCIALISMULUI

— Cîteva aspecte teoretice, metodologice și practice —

DE

PETRU PÂNZARU

Marxismul a elaborat modelul teoretic al societății socialiste și comuniste pe care clasa muncitoare, în frunte cu partidele ei marxist-leniniste, omenirea progresistă contemporană îl transpune în viața socială reală într-o mare bogăție de forme concrete, confirmînd valabilitatea legilor generale ale trecerii de la capitalism la socialism formulate de Marx cu un veac în urmă.

Marxismul nu a propus rețete universal-valabile, ci *teorii și metode* capabile să explice rațional esența proceselor social-istorice, mecanismul obiectiv și subiectiv al acestora, oferind astfel *premisele* luării lor în stăpînire, spre binele omenirii muncitoare. Într-adevăr, dialectica materialistă — sufletul viu al întregii concepții filozofice, economice, sociologice și politice marxiste — consideră ideea dezvoltării perpetue a realității naturale și sociale, a gîndirii omenești drept ideea ei cardinală. Îmbogățirea continuă a teoriei marxiste, prin generalizarea noilor fenomene sociale și a noilor cuceriri ale cunoașterii umane, reprezintă atît o *necesitate obiectivă*, cît și *principala condiție a eficienței sale politice, practice*. Iată de ce contribuția efectivă la dezvoltarea teoriei marxiste, conform cerințelor contemporaneității, este expresia fidelității autentice față de ea.

Din problematica vastă, cu mari valențe în actualitatea socială contemporană, pe care opera filozofică, sociologică și politică a lui Marx o conține, am ales *corelația dialectică a categoriilor general-particular-individual*, considerată prin prisma experienței generalizate a construcției socialiste din zilele noastre. O asemenea alegere o credem temeinic motivată de următoarele considerente. Procesele și fenomenele sociale, de mai largă sau mai restrînsă întindere, pot fi înțelese și explicate științific prin raportări teoretice la categorii filozofico-sociologice și politice fundamentale, între care universalul (generalul) și specificul (particularul și individualul) dețin, gnoseologic vorbind, un loc privilegiat. În focarul acestor categorii sînt surprinse, fără excepție, *totalitatea* fenomenelor obiective și subiective ce se derulează în cadrul formațiunilor social-economice, în procesul trecerii de la o formațiune la alta. Sînt surprinse apoi : dinamica structuri-

Rev. filoz., **15**, 9, p. 1011–1020, București, 1968

lor sociale dinăuntrul unor comunități umane determinate, traiectoria vieții economice și contradicțiilor social-politice, pulsația vie a fenomenelor suprastructurale — ideologice și instituționale — complexe. Prin derivație logică, aceste categorii sînt chemate să faciliteze orientări și acțiuni politice, activități educative, relații internaționale. Stabile sub raportul fundamentării teoretice, ele capătă un conținut concret-istoric mereu proaspăt, prin actul conectării lor la realități sociale interne și internaționale mereu altele. Într-un cuvînt, categoriile general-specific se păstrează mereu vii în actualitatea gîndirii teoretico-politice, a muncii ideologice, a acțiunii practice.

În raportul prezentat la Conferința națională a P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu spunea: „În socialism, dirijarea progresului economic și social, aplicarea legilor sociale — atît a celor generale cît și a celor specifice orînduirii socialiste — nu au loc în mod spontan, de la sine. *Realizarea deplină a avantajelor orînduirii socialiste depinde, într-o măsură hotărîtoare, de promovarea unei politici juste, științific fundamentate, corespunzătoare condițiilor și particularităților fiecărei etape de dezvoltare a societății*"[1].

I. UNELE PREMISE TEORETICE ȘI METODOLOGICE

Decantînd multiple și îndelungate discuții filozofice — dintre care disputa nominalism-realism a devenit clasică —, respingînd argumentat soluțiile idealiste și materialist-mecaniciste în problemă, materialismul dialectic și istoric, în armonie cu postulatele sale de bază, și-a formulat clar poziția față de raportul general-particular. Această poziție este susceptibilă de a fi astfel sintetizată:

1. Categoriile general-particular-individual sînt expresii logice ale realului natural și social, real aflat în rețeaua interdependențelor și intercondiționărilor dialectice. Gnoseologic, *universalul, particularul și individualul au caracter, mai precis, conținut obiectiv. „Detașate de istoria reală, luate în sine* — scriau Marx și Engels în *Ideologia germană* —, *aceste abstracții nu au nici o valoare ... nu oferă în nici un caz o rețetă sau o schemă după care să poată fi ajustate epocile istorice*"[2].

2. Ontologic, generalul nu există în formă *pură*, ci este *implicat* în particular și individual (în grade variabile) și reciproc. Detașarea — ca să folosim termenul lui Marx și Engels — generalului de particularul *în care ființează, prin care există*, este metodologic de natură metafizică, în sens de nedialectică. În structura realului *obiectiv*, nu există un *„pe de o parte"* (generalul) și un *„pe de altă parte"* (particularul). *În act*, generalul există *îngemănat* într-o *pluralitate* de particulari, ceea ce îi conferă bogăție, viabilitate, rezistență, eficacitate. Generalul și particularul, preciza Lenin în spiritul gîndirii lui Marx, sînt o unitate dialectică de contrarii: „Particularul nu există decît în conexiunea care duce spre general. Generalul nu există decît în particular, prin particular. Orice particular este (într-un fel sau altul) general. Orice general este (o părticică sau o latură sau

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 528.

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 28 (subl. ns.).

esenţă) a particularului"[3]. Valoarea şi actualitatea ştiinţifică şi practic-politică a acestor idei, pe care am ţinut să le redăm în formularea lor originală, este, după cum vom vedea, inestimabilă.

3. Sociologic, raportul general-particular este parte integrantă a problematicii complexe a *determinismului social* Corelaţia *vie* a generalului şi particularului care, doar *împreună* formează istoria socială a umanităţii, poate fi înţeleasă numai sub auspiciile teoriei marxiste a determinismului social.

Dar admiterea acţiunii legilor obiective ale vieţii sociale — piatră unghiulară a determinismului materialist-dialectic — ne obligă să formulăm două întrebări esenţiale: *Cum* se realizează această acţiune? De *care* factori depinde rezultanta acţiunii?

Răspunzînd la aceste întrebări, pe temeiurile teoretice fixate anterior şi pe baza generalizării practicii sociale contemporane (care a dat naştere la sisteme, formaţiuni social-economice diferite, cuprinzînd fiecare numeroase ţări şi popoare), ajungem la constatarea *coincidenţei* generalului şi particularului în *realitatea socială concret-istorică*.

Realizîndu-se *ca tendinţe*, într-o mare masă de variabile, legile sociale obiective ale uneia şi aceleiaşi formaţiuni social istorice vor avea în diferite ţări rezultate *analoge*, dar *neidentice*. „Analogiile facile — releva în urma unei analize logice multilaterale acad. Athanase Joja — desfiinţează *specificul istoric şi sociologic* şi transformă istoria societăţii într-o magmă indistinctă".

Lenin a atribuit o importanţă excepţională categoriei logico-filozofice şi sociologice a *universalului concret*, citîndu-l expres pe Hegel: „Nu numai universalul abstract, ci *universalul care întruchipează în el şi bogăţia particularului, a individualului*, a singularului"[4]. „Categoria *universalului concret*" — explicitează acad. Ath. Joja — face posibilă: 1. distingerea epocilor istorico-sociologice, a formaţiunilor social-economice; 2. distingerea etapelor, perioadelor, momentelor istorico-sociologice *în cadrul* aceleiaşi formaţiuni social-economice; 3. cuprinderea actelor istorice, inclusiv a contingenţei, în ţesătura etapelor, perioadelor şi momentelor istorice. Analogiile abstracte duc la platitudini şi banalităţi"[5].

În societate *universalul este concret*, pentru că acele contradicţii economice-sociale şi politice pe care revoluţia şi construcţia socialistă e chemată să le rezolve sînt concrete, pentru că comunităţile sociale, clasele, partidele care acţionează sînt personalizate, determinate.

Identitatea pură nu este reală nici măcar în cazul acţiunii legilor naturii şi cu atît mai puţin este posibilă în cazul legilor sociale. De ce? Pentru că, aşa cum subliniază autorul citat, legile sînt în acelaşi timp *absolute* şi *relatitive*: *absolute* întrucît, dacă sînt date anumite condiţii ele operează cu necesitate şi universalitate; *relative întrucît presupun tocmai aceste condiţii*. Pentru că, în viaţa socială reală *se împletesc* două serii esenţiale de cauze, unele de ordin *obiectiv*, altele de ordin *subiectiv*:

a) *Cauzele obiective* — cu acţiune *permanentă* şi univocă, în acest sens *determinată* pe tot traiectul dezvoltării formaţiunii sociale respective,

[3] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 298.

[4] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 84 (subl. ns.).

[5] Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 433.

cît și în procesul trecerii la o nouă formațiune, superioară — au o *natură sociologică* în sens larg, cuprinzător. Ele rezidă în gradul de dezvoltare a forțelor productive ale fiecărei țări, în natura relațiilor economice, în împletirea lor concret-istorică (relații dominante, relații subordonate); în configurația, de asemenea concret-istorică, a structurii de clasă, inclusiv raporturile de forțe variabile între clase; în nota definitorie a stadiului de modernizare economică (țară agrară, industrială sau semiindustrială); în multiple particularități ale istoriei politice, sociale și naționale a țării și poporului respectiv; în rețeaua relațiilor externe în care fiecare țară este angrenată atît în virtutea poziției sale geografice, cît și a politicii sale internaționale;

b) *Cauzele subiective* — cu acțiune, de asemenea continuă, dar neunivocă, cu o pondere considerabilă, avînd în vedere particularitatea legilor sociale de a acționa prin activitatea ființelor conștiente —, au o *natură politică, ideologică și psihosociologică.* Ele rezidă în gradul de maturitate al judecății politice, în adecvarea actelor de decizie politică la realități în funcție de criterii și valori social-politice și ideologice; în capacitatea organizatorică de înfăptuire a liniei politice stabilite; în spiritul critic și autocritic de apreciere a propriei activități și de corectare în mers a lipsurilor și neajunsurilor reale; în forța educativă, în acțiunea de schimbare a mentalităților, a stărilor de spirit învechite și de ridicare continuă a conștiinței sociale coezive. Factorul politic se întîlnește în totalitatea componentelor vieții sociale, obiective și subiective și e chemat să acționeze energic și lucid asupra lor, în sensul cerut, dar nu prestabilit, de legile obiective ale dezvoltării sociale. Pe bună dreptate releva cercetătorul francez M. Vassails că generalul, legea nu dă automat soluții, ci doar *calea* pentru descoperirea și formularea lor, în funcție de particularitățile fenomenelor și proceselor naturale sau sociale [6].

4. Un aport teoretic-metodologic propriu al materialismului dialectic și istoric la tratarea corelației general-particular este considerarea lor ca o ipostază (expresie) *a raportului esențial între teoretic și practic, între idee și viață, între concept și realitate.* Teoreticul, ca întruchipare a universalului și necesarului din fenomene, cu toată relativa sa autonomie, rămîne o *funcție dependentă*, anume, o *funcție* a practicii *social-istorice* în perpetuă schimbare, îmbogățire. Adevărul teoriei (al universalului) nu se poate confirma și valida prin raportare *exclusivă* tot la teoretic, la general și abstract. În timp și după ce logicul își epuizează capacitatea de demonstrație a adevărului teoriei, intervine în mod decisiv instanța de judecată care se numește *practica social-istorică* înțeleasă dialectic, adică dinamic, multilateral și complex. Cu alte cuvinte, intervine *concretul*, nu logic, ci faptic, particular, determinat. Este meritul lui Marx de a fi tranșat în favoarea științei această chestiune atît de mult controversată în istoria filozofiei, a gnoseologiei, a sociologiei. „Problema dacă gîndirea omenească ajunge la adevărul obiectiv — scria Marx în a doua teză despre Feuerbach —nu este o problemă teoretică, ci una *practică*. În practică, omul trebuie să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netranscendent al gîndirii sale. Controversa

[6] Vezi M. Vassails, *Dialectique du particulier et du général*, Centre de Documentation Universitaire — Sorbonne, p. 16, 21, 30.

în jurul realităţii sau nerealităţii unei gîndiri care se rupe de practică este o chestiune pur *scolastică*"[7].

Credem deci îndreptăţită considerarea osmozei *teorie-practică* drept echivalentă osmozei *general-particular*, relevarea solidarităţii lor onto- şi gnoseologice, trecerii dialectice reciproce a termenilor unul în altul, a practicului (sensibil şi concret) în teoretic (universal, conceptualizat, abstract) şi invers. Absolutizarea fie a generalului, fie a particularului este la fel de greşită atît în teorie, cît şi în practică. Avem de-a face cu dogmatismul atunci cînd corpul teoriei, al universalului refuză absorbţia, prelucrată, generalizată firește, a multiplicităţii şi pluralităţii particularului, a concretului diversificat pe care-l oferă viaţa. Avem de-a face cu reformismul atunci cînd, nu sub imperiul necesităţilor practice, ci al *influenţelor ideologice străine*, corpul teoriei este infuzat cu elemente ce provin din *alte* sisteme de idei şi concepţii, *opuse principiilor fundamentale*, orientative *ale gîndirii marxiste*. Combaterea atît a tendinţelor conservatoare, dogmatice, refractare noului, cît şi a celor oportuniste, reformiste, are o importanţă capitală pentru cauza dezvoltării sociale [8].

Marxismul este, cum accentuează Roger Garaudy, *o teorie şi o metodă a iniţiativei istorice*[9]. Experienţa istorică demonstrează convingător că orice subapreciere a condiţiilor concrete, deci particulare, a tradiţiilor naţionale generează greşeli, se răzbună prin accentuarea contradicţiilor sociale, conţine pericolul transformării artificiale a unor contradicţii neantagonice în contradicţii antagonice, determină, mai devreme sau mai tîrziu, factorul politic să acţioneze în spiritul îmbinării raţionale a particularului cu generalul, a universalului cu specificul, a internaţionalului cu naţionalul.

II. ASPECTE SOCIOLOGICE, SOCIAL-ECONOMICE ŞI POLITICE

Procese sociale contemporane de o profunzime şi proporţii fără precedent, în principal : formarea şi dezvoltarea sistemului socialist mondial, succesele luptei revoluţionare de eliberare naţională şi socială de sub dominaţia imperialistă, aspiraţia legitimă a tuturor naţiunilor spre o dezvoltare independentă conferă problemei raportului dintre general şi particular o importanţă social-politică primordială.

1. În primul rînd se cuvine menţionată o idee intrată de peste un secol în gîndirea ştiinţifică despre societate anume ideea că un sistem nu reprezintă *suma* părţilor componente, ci, dacă se poate spune aşa, *un produs*. Înţelegerea şi acceptarea acestei idei are importante implicaţii pentru raportul general-particular. Rezultă că ansamblul, sistemul, generalul reprezintă nu simpla *adiţiune* a părţilor componente, ci o realitate calitativ *diferită*, avînd unele legi proprii de dezvoltare care nu coincid cu legile de dezvoltare a părţilor. O asemenea înţelegere a lucrurilor ne împiedică să comitem unele greşeli esenţiale, după părerea noastră, sub raport teoretic şi practic.

---

[7] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 5.

[8] Vezi Nicolae Ceauşescu, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrşirii construcţiei socialismului*, în *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, p. 276.

[9] Vezi R. Garaudy, *Marxisme du XX-e siècle*, La Palatine, 1966, p. 10 şi urm.

O greşeală constă în ideea că legile sociale ar fi *extensibile teritorial*. Potrivit acestei concepţii, una şi aceeaşi lege (spre exemplu, a dezvoltării planice proporţionale sau a repartiţiei după muncă), ar fi valabilă nu numai la cazurile concret determinate ale părţilor (ţărilor) ce compun sistemul mondial socialist, ci la scara întregului sistem. Or, la acest nivel, date fiind realităţile sociale diferite, stadiile de dezvoltare economico-sociale inegale, dată fiind mai ales existenţa proprietăţii poporului *din fiecare ţară* asupra mijloacelor de producţie, caracterul independent al dezvoltării politico-statale etc. respectivele legi nu mai pot acţiona *ca atare*. Este un fapt verificat de practică acela că legile economice ale socialismului, în primul rînd legea dezvoltării planice proporţionale a economiei naţionale, avînd caracter general-obligatoriu — acţionează *prin* şi *în cadrul* fiecărei economii naţionale şi nu *deasupra* acesteia, se realizează efectiv prin *intermediul* politicii partidelor comuniste şi muncitoreşti, a statelor socialiste independente şi suverane[10].

Cu alte cuvinte, nu extinderea teritorială sau transpunerea mecanică a legilor ce acţionează în cadrul determinat al economiilor naţionale, al părţilor componente ale sistemului este calea de soluţionare a problemei progresului social şi a colaborării, ci respectarea principiilor egalităţii în drepturi, avantajului reciproc, independenţei, neamestecului în treburile interne, întrajutorării tovărăşeşti internaţionaliste. Dezvoltarea istorică va arăta care anume legi sînt proprii sistemului mondial socialist *în ansamblu*. Pînă atunci însă nu are nici temei ştiinţific, nici justificare practică, *subordonarea* particularului de către general, a părţilor de către ansamblu, care nu e o entitate abstractă ci un organism social viu, diversificat şi cu interese proprii corespunzătoare.

Cealaltă greşeală constă în afirmarea sau practicarea ideii că unele principii politico-organizatorice, cu valabilitate şi justificare *în cadrul fiecărui organism social-politic determinat*, respectiv în cadrul *fiecărui partid*, fiecărui *stat* socialist, — cum este principiul organizatoric fundamental al centralismului democratic — ar trebui transpuse şi aplicate, *pe ansamblul* acestor organisme de sine stătătoare, la raporturile dintre ele, ca şi cum acestea ar forma *o structură organizatorică unică*. Numai ignorîndu-se realitatea existenţei *de sine stătătoare* a partidelor comuniste şi a statelor socialiste, ca şi esenţa principiilor democratismului în genere şi a celui socialist în special, se poate ajunge la ideea că *în cadrul* mişcării comuniste, al partidelor comuniste s-ar putea aplica, de exemplu, regula supunerii minorităţii faţă de majoritate; aceasta ar echivala cu subordonarea unor întregi partide, unor întregi state (în cazul cînd partidele respective sînt forţa conducătoare a statelor), faţă de alt sau alte partide şi state.

Iată deci cum transpunerea unor principii cu valabilitate pentru *fiecare* organism social-politic în parte la scara ansamblului diversificat are ca urmare un efect contrar asigurării democratismului, aplicîndu-se din principiul centralismului democratic doar *o* latură a sa — centralismul, subordonarea. Dar dacă *în cadrul* fiecărui partid această subordonare se justifică prin faptul alegerii de jos în sus a organelor conducătoare, în cadrul *ansam-*

[10] Vezi I. Rădulescu, *General şi specific în dezvoltarea socială*, în „Contemporanul", 1968, nr. 8.

blului de partide şi state, subordonarea încalcă în fond democratismul, esenţa principiului.

Generalul, adică mişcarea comunistă mondială, totalitatea partidelor comuniste şi muncitoreşti există numai prin particular, adică prin existenţa *independentă* a fiecărui partid, a cărui strategie şi tactică nu pot fi *identice* cu ale altui partid care activează în *alte* condiţii interne şi internaţionale, sau se află în *altă* etapă a luptei revoluţionare pentru cucerirea puterii politice sau pentru construirea socialismului.

Este cunoscut că unitatea partidelor comuniste şi muncitoreşti, a ţărilor socialiste are, printre altele, la bază legităţile general-valabile ale marxism-leninismului, ale revoluţiei şi construcţiei socialiste, trăsături caracteristice social-economice asemănătoare. Dar aceasta nu este totul. Unitatea este trainică atunci cînd porneşte de la luarea în considerare a aspectelor particulare ale fiecărei ţări, ale fiecărui partid, a deosebirilor, a specificului politicii şi tacticii fiecărui partid care izvorăsc din particularităţile economice, sociale, politico-culturale din ţara respectivă. Unitatea *în diversitate* este astfel *obiectiv-determinată*. „Concretul este concret — scria Marx — pentru că reprezintă sinteza unei serii de determinări, deci unitate în cadrul diversităţii"[11].

Sub raport gnoseologic, greşeala unor autori care despart în mod arbitrar aceste laturi ale problemei colaborării şi unităţii constă în *separarea artificială* a generalului de particular, a teoreticului de practic, în considerarea universalului ca o *entitate* abstractă, iniţială, *prestabilită*, care s-ar întruchipa *ulterior* în viaţa socială reală. Încă cu cîteva decenii în urmă, Mircea Florian a observat şi a relevat greşeala teoretică a celor care ignorează că *universalul nu e de sine stătător*, ci *aparţine* particularului. Textual: „Lumea nu e o desfăşurare în linie dreaptă a unor principii simple, nu e o axiomă în sens de coborîre de la universal la particular, aşa încît tot ce a fost, este şi va fi, să stea învăluit în vederile atotcuprinzătoare de la început... Universalul nu pluteşte deasupra particularului (care în cazul societăţii, sînt naţiunile), ci se sprijină pe el, trăieşte în şi prin el"[12].

2. Teoreticul şi ideologicul implică politicul, iar acesta acţiunea practică de transformare a societăţii în conformitate cu interesele clasei muncitoare, ale naţiunii căreia aceasta îi aparţine, cu idealurile socialismului, ale progresului şi civilizaţiei.

Partidul Comunist Român — forţa conducătoare a statului şi societăţii româneşti — îşi manifestă fidelitatea faţă de principiile generale ale marxism-leninismului prin aplicarea lor creatoare la condiţiile şi particularităţile istorice ale ţării şi ale situaţiei internaţionale contemporane. Practica — singurul judecător al rezultatelor acţiunii politice — a confirmat justeţea liniei marxist-leniniste consecvente a Partidului Comunist Român de făurire şi consolidare a statului socialist şi dezvoltare a democraţiei socialiste, de creare a proprietăţii socialiste şi de dezvoltare a forţelor de producţie prin industrializarea socialistă a ţării şi cooperativizarea agriculturii, de înfăptuire a revoluţiei socialiste în domeniul ideologiei, culturii, învăţămîntului, ştiinţei, de statornicire a deplinei egalităţi în drepturi între naţionalităţile conlocuitoare şi poporul român, de amplificare a

[11] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 674.
[12] M. Florian, *Reconstrucţie filosofică*, Bucureşti, Casa şcoalelor, 1944, p. 171 şi 203.

relațiilor de colaborare frățească și solidaritate internațională cu toate țările socialiste, cu toate detașamentele mișcării comuniste, muncitorești și democratice, pe baza principiilor respectării independenței și suveranității, egalității depline în drepturi, al neamestecului în treburile interne, pe baza internaționalismului socialist.

Condiția hotărîtoare a succeselor în construcția socialistă în România, ca și în celelalte țări socialiste, o constituie *îmbinarea*, luarea în considerație *atît a legilor sociale obiective comune, cît și a particularităților concrete în care acestea se aplică*. Aceasta condiționează mersul ascendent al fiecărei țări socialiste și, prin succesele sale economice, politice, culturale, prin inițiativa sa în viața internațională, condiționează dezvoltarea și consolidarea sistemului socialist în ansamblul său. În condițiile existenței mai multor țări socialiste, a marii lor diversități în dezvoltarea lor istorică, economică și socială, varietatea formelor, soluțiilor și metodelor folosite în opera de edificare a noii societăți este o necesitate obiectivă a progresului material și spiritual din fiecare țară, a înaintării victorioase a socialismului în întregul sistem. „Modul creator, original în care fiecare țară socialistă rezolvă problemele dezvoltării economice și sociale reprezintă un important factor de progres, o contribuție la îmbogățirea experienței și practicii generale a construcției socialiste, un aport la dezvoltarea tezaurului comun al gîndirii revoluționare contemporane" [13].

Neîndoielnic, că tot astfel cum trăsăturile generale, comune ale construcției socialiste nu pot fi aplicate decît în funcție de condițiile concrete ale fiecărei țări, particularitățile acestei construcții dintr-un stat sau altul, dintr-o etapă sau alta a procesului social nu pot fi înfățișate și considerate ca avînd valabilitate universală pentru toate celelalte națiuni. Pe bună dreptate accentua Lenin că „orice general înglobează doar cu aproximație toate obiectele particulare. Orice particular nu intră decît incomplet în general..." [14].

Uneori se afirmă că promovarea egalității în drepturi, a independenței și suveranității fiecărei țări socialiste, a fiecărui partid comunist și muncitoresc, ar exprima tendința de slăbire a internaționalismului proletar, de...cedare în fața presiunilor ideologiei burgheze. O asemenea concepție eludează atît experiența istorică generală, cît și cea particulară a mișcării muncitorești și comuniste. Unitatea viabilă, trainică nu se poate baza pe inegalitate și cu atît mai puțin pe subordonare. Fiecare partid comunist, fiecare stat socialist își soarbe forțele din activitatea poporului țării respective — factorul hotărîtor al progresului social în fiecare țară — și totodată din unitatea și colaborarea cu celelalte partide frățești, cu celelalte state socialiste. Din aceasta rezultă, pe de o parte, dreptul și totodată îndatorirea primordială a fiecărui partid de a *elabora el însuși* linia sa politică, formele și metodele de organizare corespunzătoare cerințelor istorice concrete în care activează, etapelor obiectiv determinate ale progresului social, iar pe de altă parte necesitatea de a studia experiența celorlalte partide comuniste și țări socialiste, de a dezvolta schimbul de experiență, schimbul de valori materiale și spirituale, în condiții de deplină egalitate frățească.

---

[13] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, p. 432.
[14] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *op. cit.*, p. 298.

Este evident că, dată fiind diversitatea condiţiilor construcţiei socialiste, nu există şi nu pot exista tipare sau reţete unice, nimeni nu poate hotărî ce este just şi ce nu pentru alte ţări sau partide. În elaborarea, alegerea sau schimbarea formelor şi metodelor construcţiei socialiste, fiecare partid marxist-leninist porneşte de la condiţiile concret-istorice în care activează, de la realităţile social-economice concrete, luînd în consideraţie experienţa altor ţări socialiste, tot ce este valoros şi eficient pe plan mondial, tot ce a acumulat valoros gîndirea şi practica umană.

Aceasta înseamnă că generalul şi particularul, naţional şi internaţional nu se contrapun, ci se presupun reciproc, astfel încît fiecare ţară socialistă, fiecare partid comunist, indiferent de mărimea lor, *au posibilitatea şi îndatorirea* de a fi simultan purtătoare atît ale intereselor generale, cît şi ale celor specifice, proprii.

După cum au demonstrat-o din nou, în mod strălucit, documentele Conferinţei naţionale, complexul de măsuri economico-sociale adoptate, P.C.R. (luînd în considerare atît cerinţele legilor obiective, cît şi condiţiile istorice concrete, actuala etapă de evoluţie a ţării noastre) desfăşoară o intensă activitate creatoare, sesizînd cerinţele dezvoltării sociale şi dîndu-le o expresie politică corespunzătoare intereselor fundamentale ale poporului român şi ale cauzei generale a socialismului. Una din trăsăturile cele mai semnificative ale fizionomiei şi stilului de activitate al partidului nostru o reprezintă practica studierii minuţioase atente, cu maximum de obiectivitate a realităţilor concrete ale ţării, consultarea cu masele. Cunoaşterea tot mai precisă a fenomenelor vieţii sociale permite partidului să găsească răspuns problemelor dezvoltării patriei nu în citate şi definiţii, nu în scheme şi reţete „universal-valabile", ci în aplicarea creatoare a marxism-leninismului la realităţile societăţii româneşti.

Importanţa istorică şi forţa de înrîurire a sistemului socialist, a relaţiilor dintre ţările socialiste izvorăsc din aşezarea lor pe principiile marxist-leniniste ale patriotismului şi internaţionalismului socialist. În condiţiile aplicării neabătute a acestor principii pot înflori coeziunea şi solidaritatea ţărilor socialiste, a partidelor comuniste şi muncitoreşti, care sînt în mod obiectiv unite prin comunitatea orînduirii lor economice, sociale, politice, de ţeluri şi idealuri.

Partidul Comunist Român, România socialistă situează ferm *în centrul politicii lor externe prietenia, alianţa şi colaborarea cu toate ţările socialiste, lupta pentru întărirea continuă a forţei şi coeziunii sistemului socialist mondial, a solidarităţii mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale, a unităţii întregului front antiimperialist.*

Principala garanţie a înfăptuirii obiectivelor politice interne şi internaţionale stabilite de Congresul al IX-lea şi de Conferinţa naţională în spiritul unităţii indisolubile dintre teoretic şi practic, dintre general şi particular în desăvîrşirea socialismului în Republica Socialistă România o reprezintă creşterea continuă a rolului conducător al partidului, perfecţionarea metodelor şi stilului său de muncă, adîncirea şi lărgirea democratismului socialist.

CUNOAȘTERE ARTISTICĂ ȘI LIMBAJ ARTISTIC

DE

MARCEL BREAZU

Mi se pare că în căutarea specificității diferitelor modalități de cunoaștere, clarificări deosebite poate aduce cercetarea modului în care actul de cunoaștere (în diferitele lui variante) se cristalizează într-un limbaj care-l face comunicabil. În lumina rezultatelor mai noi pe care semiologia, teoria informației și structuralismul le-au obținut în analiza limbajelor, putem astăzi depista mai bine diferențele între aceste modalități variate.

Limbajul artistic are ca primă trăsătură caracteristică *materialitatea* lui masivă. Și abstracțiile cu care operează limbajul științific, sînt tributare, în oarecare măsură, materialității sonore sau grafice, a cuvintelor, simbolurilor științifice sau formulelor. Dar această materialitate este un suport, care poate fi repede transgresat, pentru ca esențialitatea cunoscută și comunicată, să treacă în domeniul idealității noțiunilor, judecăților și raționamentelor. Dar cunoașterea artistică, cristalizată în operele de artă, rămîne autentică (tocmai în specificitatea ei) numai atîta vreme cît subiectul cunoscător se află în prezența *materialității* imaginii artistice. Brâncuși cunoaște (și ne face să cunoaștem) prin obiectul de bronz polisat, Gauguin prin pasta colorată întinsă pe pînză, Enescu prin coarda de vioară pusă în vibrație, Eisenstein prin pelicula de film încadrată și luminată în condiții definite, Arghezi prin cuvîntul potrivit pentru a sugera culoare, sunet și mișcare. Sigur că *nu* materia internă a operelor, eliberată de contextul valoric spiritual al mediului socio-cultural, în care opera e creată și receptată, nu materia ca atare va da seama de actul de cunoaștere al artistului. Această materie este un *semnificant*, care informează despre un *semnificat* anumit, numai pentru cine poate decodifica simbolul artistic (luat în înțelesul lui cel mai larg). Și această decodificare se face la nivelul *idealității* imaginii, la nivelul *transpunerii ideale* a obiectului material de către *subiectul*-artist.

Dar fără prezența masivă a acestui *obiect*, încărcat de semnificații, fără referirea continuă la el — cunoașterea artistică se denaturează. Transpunerea acestei cunoașteri în limbaj abstract dă naștere unei metempsihoze, (pe care o încearcă, în treacăt fie zis, exegetul de artă, estetician, critic sau istoric) în care „vietatea artistică" se transforma în „vietate științifică". Cunosc lumea în modalitate artistică, în măsura în care „înțeleg", fără transpoziție logică (sau făcînd abstracție de această transpozi-

Rev. filoz., **15**, 9, p. 1021–1026, București, 1968

ţie, după ce am încercat-o pentru a mă apropia de actul artistic), în măsura în care *obiectul material* făurit de pictor sau arhitect, *actul material* realizat de cîntăreţ, actor sau coregraf, pune direct în efervescenţă fondul aperceptiv încărcat de semnificaţii, care aşteaptă să fie deşteptat — şi îmbogăţit — de prezenţa concretă a operei. De aici, decurge, importanţa elementului senzorial în cunoaşterea artistică şi importanţa unuia sau a altuia dintre receptorii senzoriali, pentru cunoaşterea *specifică* diferitelor arte.

Dacă pentru cunoaşterea ştiinţifică este indiferent pe calea cărui receptor senzorial, individualul ajunge în conştiinţă, pentru a trece către etapele gnoseologice ale generalizării — pentru cunoaşterea artistică, prin *pictură* numai *văzul* poate sluji de poartă iniţială sine-qua-non, pentru cunoaşterea prin *muzică*, numai *auzul* poate face acest oficiu. Dacă mi se „explică" un tablou, orb fiind, sau o sonată atunci cînd sînt surd din naştere — nu un act de cunoaştere artistică pot realiza, ci pot căpăta cel mult informaţii asupra unor realizări umane, în transpoziţie logică.

Există teoreticieni care neagă artei caracterul de *limbaj*, întrucît se îndoiesc de funcţia ei de cunoaştere. „Operele de artă nu ne dau *cunoştinţe*, spun aceştia, ele ne fac numai să *trăim* o stare de spirit particulară". Mi se pare evident că aceşti teoreticieni greşesc profund. Dacă trebuie să fac distincţia categorică între cunoaşterea ştiinţifică şi cea artistică — nu pot ignora că arta îmi dezvăluie, cu mijloacele ei specifice, cu forţa ei emoţională caracteristică, ceea ce este mai profund în mine însumi, îmi face cunoştinţă apropiată cu *Eu*-l meu intim, proteiform şi prodig, polivalent, *motor puternic al legăturii relaţiilor mele cu lumea*. Bach ne relevă marile rezerve de puritate care se află în noi, în străfunduri; Arghezi, neliniştea în faţa marilor întrebări şi suavitatea în faţa minusculelor gingăşii; Maiakovski, marile capacităţi de entuziasm revoluţionar. Aş fi mirat să aflu că Tolstoi sau Shakespeare, că Hemingway sau Malraux, nu au adus un spor substanţial cunoaşterii mele globale despre mine, ca Om, cu reacţii nu totdeauna previzibile, şi tocmai de aceea, într-o esenţialitate care scapă cunoaşterii ştiinţifice. „Cu cît mesajul este mai probabil (mai puţin imprevizibil) — spune Norbert Wiener — cu atît mai puţin furnizează el informaţie. Clişeele şi locurile comune, lămuresc mai puţin decît marile poeme"[1].

Dar de aici decurge o altă caracteristică a limbajului artistic şi anume *ambiguitatea*, prodigalitatea de sensuri posibile. Limbajul ştiinţific este univoc, semnificanţii pe care îi utilizează avînd caracter *denotativ*. Negentropia, către care tinde cunoaşterea ştiinţifică, presupune organizarea reflectării esenţialităţii realului, prin rigoarea maximă a codificării, prin eliminarea severă a oricărei redondanţe. Limbajul artistic este *conotativ*. Codificarea lui nu numai că îngăduie, dar obligă la o prodigalitate menită să creeze polisemia semnificanţiilor lui. Un termen ştiinţific — o dată cunoscut codul respectiv — va avea totdeauna *aceeaşi semnificaţie*, indiferent de „cîmpul ideologic" în care el este decodificat. După cum se ştie, R. Barthes şi Umberto Eco numesc „*cîmp ideologic*" o poziţie culturală globală (care este fie o situaţie psihologică, fie un tip de pregătire şcolară, fie un ansamblu de mişcări practice) — care se opune codului luat ca repertoriu şi complex de reguli, care se opune articulaţiei

[1] N. Wiener, *Cybernétique et société*, Paris, 1962, p. 24.

formale a mesajului, pe care ei îl numesc „cîmp retoric"[2]. Discutînd conceptul de modernitate în artă, Jacques Pollak-Lederer spune, în această privință : „... Între celebrarea limbajului și exilul său, între acești doi poli între care sensibilitatea modernă își desfășoară jocurile sale mortale,... nu e suficient să observăm manevrele care se înfățișează în cîmpul închis al formelor : această condiție, rezervată limbajului, este inseparabilă de o ideologie pe care trebuie să o reperăm pentru a-i dezvălui (acestui limbaj) funcția și destinația"[3].

Semnificantul artistic poate căpăta semnificații variate, dacă decodificarea se face în „cîmpuri ideologice", care diferă între ele. Semnificanții realizați de acordurile armonice și melodice din *Mathäus-Passion* a lui Johann Sebastian Bach, au o anumită semnificație într-un mediu sociocultural, în al cărui „cîmp ideologic" religiozitatea are o mare greutate specifică — și altă semnificație acolo unde „cîmpul ideologic" este lipsit de valori religioase. Același „obiect" artistic, *material*, element al limbajului plastic, să zicem leii de pe friza „Căii sacrate" din Babilon, răspundea unui anumit semnificat în epoca respectivă — și au astăzi o altă semnificație în Muzeul Orientului Apropiat de la Berlin.

Estetica, în aspectul de disciplină care studiază *limbajul artistic*, nu se poate ocupa de explicitarea semnificatelor dintr-o operă de artă („Sonata lunii" exprimă starea de spirit a omului romantic în prezența unei nopți senine de vară... etc.) decît folosind un limbaj organizat după articulații de tip științific ; dar ea trebuie să studieze totodată semnificanții (adică unitățile semiotice ale operei) și să pună în evidență, tot prin procedee de tip științific, „cîmpul ideologic" cărora aceștia aparțin, pentru a face să se înțeleagă că *arta este limbaj*, în măsura în care izbutește să găsească, în medii socio-culturale definite, (mai mult sau mai puțin largi ca arie spațială, mai mult sau mai puțin durabili ca arie temporală), capacitatea de a comunica, de la artist la contemplator, semnificația rezultată dintr-un ansamblu : *semnificat-semnificant*. Limbajul esteticii, se va deosebi de cel al altor științe, prin încărcătura lui emoțională, capabilă să facă înțelese *tocmai* trăsăturile emoționale ale semnificatelor artei.

De aceea, estetica nu se va putea rezuma să opereze cu un limbaj de tip matematic, dar nu poate desconsidera utilitatea, pentru diferitele ei analize, a acestui tip de limbaj.

Estetica generală va folosi deci un limbaj propriu legat de *semnificatele* care apar în toate sau mai toate artele — în vreme ce esteticile speciale vor folosi limbaje apropiate, adecvate semnificatelor artei respective (și chiar limbaje cu mai pronunțat caracter științific decît al esteticii generale, întrucît au a analiza detaliat structura semnificanților specifici, cu caracter tehnic). Critica de artă are limbajul ei propriu și întrucît, „creează noi puncte de vedere", halo-ul ei de semnificații se apropie mai mult de limbajul artistic decît de cel științific.

Ambiguitatea limbajului artistic se datorește nu numai faptului că elementele sale sînt constituite din *semnificanți materiali*, care se adresează în primul rînd *senzoriului* uman — ci și faptului că obiectul cunoașterii

---

[2] Umberto Eco, *Formes et Communications*, în „Revue internationale de philosophie", 1967, nr. 81.

[3] J. Pollak-Lederer, *Jean Luc Godard dans la modernité*, în „Temps Modernes", nr. 262/ martie 1968.

artistice este altul decît al cunoașterii științifice. Fizica, chimia, biologia, sociologia aduc în cîmpul cunoașterii un obiect cu legități previzibile, a cărui mișcare dialectică are, în ansamblul ei, un caracter necesar, un Obiect care, în generalitatea și esențialitatea lui este — din punctul de vedere al fiecărei științe — uniform și fără coloratură. Arta își proiectează însă reflectoarele asupra unui Obiect, a cărui mișcare este îndeobște imprevizibilă, a cărei esențialitate rezidă în caracterul ei individual, a cărei necesitate este mereu zguduită de surprize. „Obiectul" acesta al cunoașterii artistice este *Omul, în concreteţea lui*, în relațiile lui, pline de zvîcniri și poticneli, cu lumea, naturală și socială, în care trăiește, manifestîndu-se ca un scandal al Universului ce-și desfășoară altfel, neutru, mișcările lui implacabile și, de aceea, algoritmabile. Dacă și cîteva dintre științe își consacră preocupările lor tot Omului — acestea își rezervă ca teren de investigație *generalitatea* anumitor aspecte ale acestei specii vieţuitoare în societate. De aceea limbajul acestor științe antropologice este ca al oricărei științe, alcătuit din abstracții, repetabile indefinit și traductibile, fără rezidii, dintr-o limbă într-alta. Instrumentele de cunoaștere ale artei însă — operele de artă — au caracterul de *unicat* („Einmaligkeit") și sînt intraductibile (sau traductibile cu mari rezidii), tocmai pentru că fac cunoscută acea realitate umană cu caracter concret, imprevizibil și colorat, despre care am pomenit mai înainte.

Dacă psihologia poate descoperi în îndoielile lui Hamlet o trăsătură general umană, iar sociologia generalitatea de mentalitate a unui om al Renașterii — personajul lui Shakespeare trăiește însă prin *unicitatea lui concretă* și cunoașterea adîncimilor lui se realizează prin acele cuvinte, trăsături și acte *instaurate* (Souriau), prin *unicitatea* textului dramatic și a jocului actorului pe care-l avem în față (deci printr-o *unicitate*, mereu alta în diferite cîmpuri ideologice, în care mesajul artistic este receptat).

Tocmai de aceea cunoașterea artistică este condiționată de *făurirea* unor „obiecte" concrete : operele ! Dăltuirea marmorei și unduirea trupului dansatorului, plămădirea sunetelor, cu armoniile și ritmurile lor în mișcarea coardelor vocale sau instrumentale [4], amalgamarea clocotului pasiunilor într-o operă literară [5] și proporționarea volumelor, ritmarea plinurilor și golurilor într-un monument arhitectonic — toate aceste acte ale lui *homo faber* creează *„obiecte"* materiale, fără de care cunoașterea artistică a Obiectului artei, este imposibilă. Această *făurire* a operei de artă prin intermediul căreia se realizează actul cunoașterii artistice, reprezintă în această modalitate de cunoaștere, *efortul către negentropie*, inerent oricărui fapt gnoseologic. Înlăturarea entropiei elementelor constitutive, are însă aici, acel caracter redondant, prodig, care dă tocmai suculența operei de artă, care îi conferă acea polisemie despre care am vorbit înainte. În acest efort de „construire" a obiectului artistic este antrenată întreaga conștiință a artistului — iar în receptarea acestui obiect, în „construirea" percepției artistice, este antrenată întreaga conștiință a „consumatorului" de artă. Dacă pentru cunoașterea științifică numai activitatea rațiunii (precedată

[4] Chiar dacă notația acestor sunete pe partitură constituie o etapă „abstractă" a creației muzicale, ea nu devine *operă* muzicală decît atunci cînd este executată.

[5] Și aici cuvintele scrise sînt o etapă inițială — rudimentară a cunoașterii artistice, care nu devine completă decît prin stimulul imaginației cititorului.

de a senzorialului) este caracteristică — în cunoașterea artistică participarea *afectivității*, duce tocmai la acea unitate dintre senzorial, afectiv și intelectiv, care constituie caracteristica *ideii artistice*, cum am arătat într-o altă lucrare [6].

În dezbaterile estetice din ultimul deceniu, teza operei înțeleasă ca „*obiect opac*" (Mikel Dufrenne) sau ca *structură* de sine stătătoare (Roland Barthes), capătă o amploare care, după părerea mea, cere o analiză mai atentă. Cercetarea structuralistă urmărește determinarea riguroasă a unei opere de artă, în așa fel, încît să se poată preciza ce este „universal" (și nesupus evoluției) în „comunicarea" pe care o realizează limbajul artistic. Dar, spre deosebire de critica transcendentală kantiană, care găsea în subiect universalitatea și necesitatea judecății estetice, critica structuralistă caută „universalul" în *obiectul* estetic. Pe acest drum, adepții „noului roman" (pe care Alain Robbe Grillet îl numește „objectal") nu-și propun să descrie personaje sau fapte, ci să *structureze* fraze. Iar cititorului nu i-ar rămîne altă satisfacție estetică decît aceea de a detecta structura „scriiturii", cu meandrele ei, cu „tensiunea" ei proprie. Roland Barthes susține că : „Scriitorul nu se poate defini în termeni de rol sau de valoare, ci numai printr-o anumită conștiință a cuvîntului. Este scriitor acela pentru care limbajul constituie problemă, care îi încearcă profunzimea, nu *instrumentalitatea sau frumusețea*"[7]. Jean-René Huguenin remarca de curînd cu fină ironie : „nu ne gîndim destul la drama intelectualului modern în fața unui fotoliu, de exemplu, adică la trei obiecte : el însuși — fotoliul și cuvîntul „fotoliu"[8]. Ideea de „obiect" artistic, care există prin sine (*aletheia*), care se *prezintă* și nu *re-prezintă* s-a extins în estetica contemporană asupra tuturor artelor, pornindu-se de la plastică, iar în plastică de la arhitectură, ale cărei creații sînt, ca realizări artistice, într-adevăr obiecte create pentru ele-însele (dacă excludem funcția lor utilitară) și nu pentru a *re*-prezenta. Așa de exemplu Maurice Raynal, ajunge la ideea că „tabloul nu va mai reprezenta o *evocare* anecdotică, ci un soi de fapt particular, comportînd rațiunea sa de a fi, în sine"[9]. Ideea de „construcție" devine din ce în ce mai mult independentă de faptul că compoziția artistică evocă o semnificație pentru cel ce receptează opera. Se încearcă deci definirea esteticului numai în funcție de *obiectul* artistic, de *imanența* lui, indiferent de subiectul care-l receptează, independent deci de *transcendența* socială în care se stabilește raportul obiect-subiect. Această teză se regăsește și în teoria artei ca „fapt", existent doar în momentul desfășurării lui, așa cum apare la susținătorii „*action-painting*"-ului la Harold Rosenberg, de exemplu.

---

[6] Vezi *Cunoașterea artistică*, București, Edit. Academiei, 1960.

[7] Roland Barthes, *Critique et vérité*, Paris, 1966, p. 47. Mi se pare instructiv, în această privință, să reamintesc ceea ce un autentic artist al cuvîntului, ca Aragon, a spus chiar în perioada lui de acută insurecție împotriva tradiționalismului artistic, cînd aparținea încă suprarealismului. În al său *Traité du style*, publicat în 1928, el afirma cu răspicată adresă : „... Fondul unui text suprarealist interesează în cel mai înalt grad, el este ceea ce dă textului un prețios caracter de revelație. Dacă, urmînd metoda suprarealistă, scrieți triste imbecilități, acestea vor fi triste imbecilități. Fără scuze. Și îndeosebi dacă aparțineți acestei lamentabile specii de « originali », *care ignoră sensul cuvintelor, e probabil că practica suprarealismului nu va pune în lumină altceva decît această ignoranță crasă* (subl. ns.—*M.B.*). Să nu veniți să ne arătați aceste elucubrații vicioase. Nu cunoașteți sensul cuvintelor. Pariez că ceea ce scrieți este idiot" (p. 192). Să comparăm această poziție cu cea care apare din afirmația menționată a lui Roland Barthes.

[8] Jean-René Huguenin, *Une autre jeunesse*, Paris, 1965, p. 19.

[9] Maurice Raynal, *Picasso*, Paris, Ed. Skira, 1959, p. 49.

Indiferent de semnificaţia sa, actul în sine de a picta reprezintă *onticul* artistic, axiologicul rămînînd în afara considerentelor criticului [10].

Am încercat să desprind aici consecinţele extreme care par a rezulta din anumite poziţii teoretice. Ar fi greu, firește, de a nega răspicat caracterul *axiologic* al judecăţii estetice. Mi se pare însă că deplasarea accentului preocupărilor de la această examinare a *axiologicului*, către *onticul* operei de artă este evidentă pentru o bună parte a esteticii contemporane. Or, tocmai această deplasare de accent mi se pare semnificativă în legătura ei cu atacurile date împotriva *umanului*, împotriva a ceea ce prezenţa omului în lume a adus ca dimensiune nouă a realităţii.

„Obiectul" artistic, instrument al cunoaşterii artistice, nu poate fi numai un obiect „opac", aşa cum susţine Mikel Dufrenne[11]. Acest „obiect" are o transparenţă, care îngăduie să se vadă *semnificaţia umană* inclusă în actul de cunoaştere artistică. Negarea acestei transparenţe, duce la negarea *umanismului* artei, aşa cum am văzut că apare la teoreticienii noului roman, sau în estetica structuralistă. Sigur, această transparenţă nu este cristalină. Tocmai excesele esteticii naturaliste, care cerea limbajului artistic o limpiditate analogă celei a limbajului ştiinţific, care preconiza anularea ambiguităţii artei, a polisemiei operei, care înlocuia sugestia cu aserţiunea fermă, conotativul cu denonativul, ducea la acele lucrări seci, schematice, didacticiste, care nu reprezentau nici un act de cunoaştere ştiinţifică (pentru că erau lipsite de rigoare şi acurateţe logică) şi nici un act de cunoaştere artistică (pentru că erau lipsite tocmai de calităţile pomenite mai înainte, ale acestei modalităţi de cunoaştere).

„Transparenţa" obiectului artistic înseamnă, credem, numai capacitatea limbajului artistic de a sugera *semnificaţii*, de a oferi cunoaşterii, o dată cu *constatarea* realităţii omului concret (în relaţiile lui cu lumea) şi *aprecierea* acestei realităţi, *valorizarea ei*, în cadrul unui sistem de referinţă valoric, constitutiv al „cîmpurilor ideologice", din diferitele medii socio-culturale. În cunoaşterea artistică, de aceea, mai accentuat decît în alte modalităţi de cunoaştere, subiectul gnoseologic este nu numai *homo sapiens* şi *homo faber*, ci şi *homo significans*.

---

[10] Harold Rosenberg, *The tradition of the New*, New York, 1959, passim.

[11] De altfel, în ultima sa lucrare, *Pour l'homme*, Paris, 1968, M. Dufrenne revine asupra acestei poziţii.

ISTORIA FILOZOFIEI, ISTORIOGRAFIA FILOZOFIEI ȘI ISTORIOLOGIA FILOZOFIEI (I) FUNDAMENTE

DE

ION BANU

I. PRELIMINARII

Înțeleg prin *istorie a filozofiei* procesul istoric obiectual, milenar, al mișcării ideilor filozofice. Renunț deci la utilizarea prin care acest termen ar desemna o disciplină epistemologică. Dimpotrivă, ceilalți doi termeni au tocmai acest din urmă caracter. Astfel *istoriografia filozofiei* este disciplina care are drept obiect nemijlocit istoria filozofiei, iar *istoriologia filozofiei* *, ca teorie a istoriografiei filozofiei, are față de aceasta, rolul unei metadiscipline.

Istoriologia filozofiei se înfățișează ca un sistem de categorii și legi epistemologice și metodologice. Ca orice teorie autentică oricît de generală, istoriologia filozofiei își are temeiul ultim în fapte. Temeiul ei este în ultimă instanță seria faptelor de istorie a filozofiei. Dar ea stabilește contactul cu acest temei al faptelor în mod mijlocit, prin intermediul istoriografiei filozofiei.

De asemenea, ca orice disciplină, istoriologia filozofiei consideră obiectul ei în lumina unor principii fundamentale. Întemeierea teoretică a acestor principii nu poate avea loc în însuși cadrul istoriologiei filozofiei ci,

* Referitor la istoria acestui termen, reamintesc cele spuse mai pe larg în altă parte (*L'historiologie de la philosophie*, în „Revue roumaine des sciences sociales", Série de Philosophie et Logique, t. 11, nr. 3, 1967, p. 167—168); după cum a semnalat Al. Elian, termenul de *istoriologie* a fost utilizat pentru prima dată în anul 1928 de către José Ortega Y Gasset, vizînd teoria istoriei. Mai tîrziu, Nicolae Iorga a recomandat adoptarea acestui termen, socotind că nu mai fusese folosit pînă la el. Pentru Iorga, el urma să desemneze o știință ce nu trebuia privită ca „metaistorie", deoarece savantul istoric respingea „tendința... de a supune faptele istorice la legi". Primul istoric al *filozofiei* care și-a îndreptat atenția către termenul recomandat de Iorga a fost Mircea Florian. Deși, neîndoielnic, avea în vedere istoria *filozofiei*, Florian a făcut-o într-un context în care se referea la teoria istoriei în genere, fără să spună în ce fel vede aplicarea reflexiilor sale la istoria filozofiei. El recomanda să denumim istoriologie ceea ce se înțelege îndeobște prin istoriografie. Așadar, la M. Florian, un nou termen pentru aceeași disciplină, iar nu pentru o nouă disciplină.

Rev., filoz. **15**. 9, p. 1027 — 1040, București, 1968

pe linia unei vechi indicații aristotelice, în afara ei, într-un sistem filozofic determinat. Concepția istoriologică expusă în paginile de față își are temeiul în dialectica materialistă marxistă.

Istoriologia filozofiei elaborează anumite *modele istoriologice*, dintre care unul, cel mai cuprinzător, tinde să redea planul logic universal al apariției și desfășurării milenare a gîndirii filozofice.

Istoriografia filozofiei, deși pleacă exclusiv și nemijlocit de la faptele de istorie a filozofiei, e obligată să le redea în conexiunea legăturilor lor reale, care nu sînt date aproape niciodată în mod empiric. Ea este deci obligată să procedeze la o operă de *reconstrucție*. Ea nu poate asigura în alt mod conformitatea reconstrucției cu edificiul dispărut decît dacă utilizează ipoteze de lucru, în speță pe acelea furnizate de modelele istoriologice.

★

Ideea de *model* va reveni de cîteva ori în paginile următoare. Cred că trebuie să includem în materia noastră principiul modelului, subscriind însă la rezervele pe care le formulează Labérenne față de tema modelării, deși nu o respinge [1]. Marxistul francez semnalează primejdia dogmatizării modelelor și observă că această primejdie este și mai mare acolo unde legătura dintre teorie și fapte e mai delicată și unde e deci „oricînd gata să se rupă"[2]. Mă gîndesc cu neliniște la faptul că domeniul nostru intră tocmai în această categorie. În trecutul apropiat, spiritul dogmatismului și-a lăsat amprenta și în disciplinele istoriei filozofiei. Nu a scăpat de el nici cartea mea, *Introducere în istoria filozofiei* — apărută în 1957 — pe care, deși nu o repudiez, nu aș mai reedita-o azi în forma de atunci și în limitele stricte ale unor soluții de atunci.

Va persista și de aici înainte riscul confundării principiului modelării cu schematismul, riscul alunecării spre generalizări nejust simplificatoare, lipsite de suficientă acoperire factică, spre formalism rigid. Cu tot riscul, el trebuie păstrat.

Știu că în casa unde a stăpînit Harpagon vocea celui care recomandă temperanță sună dezagreabil.

Totul depinde însă de modul în care urmează să înțelegem ideea de model. Este un tip universal confruntat cu variante individuale, iar nu un tip universal căruia i s-ar sacrifica varietatea individualelor. Nu vom „judeca" deci individualul în numele modelului, ci vom socoti individualul suprema instanță de judecată îndrituită să impună îndreptarea modelului. Una din consecințele acestei norme : nu vom aprecia un individual, spre pildă o anumită teză filozofică, drept contradictorie pentru că notele ei nu sînt în acord cu modelul, care e extrinsec, ci doar atunci cînd contrazic propriile ei premise, deci în mod intrinsec. De cîte ori nu declarăm noi drept contradictorie o anumită soluție filozofică dintr-un sistem nemarxist, doar pentru că nu se potrivește concordanțelor modelului stabilit de noi în cadrul filozofiei marxiste !

---

[1] Paul Labérenne, *Quelques remarques sur la valeur des modèles dans les théories cosmologiques*, în „La Pensée", Paris, nr. 136, 1967, passim.

[2] *Ibidem*, p. 91.

Nu ne este îngăduit să uităm că elaborarea unui model implică — îndeosebi cînd se referă la o serie restrînsă de „fapte" filozofice, cum ar fi de exemplu seria de momente din istoria unei categorii — operaţii de artificială izolare, în exemplul dat izolarea categoriei de *totalitatea* din care face parte *.

Confruntarea dintre model şi noile fapte apărute în calea cercetătorului trebuie să fie elastică, flexibilă — compensînd astfel caracterul schematizat şi relativ inflexibil al modelului — păstrînd distanţa dintre ele, distanţă în care intră un coeficient necesar de discordanţă.

Nu vom introduce în model ceea ce nu are ce căuta acolo. Vom scoate din el ceea ce s-a arătat a fi fost greşit introdus. Deci orice model se corectează, se perfecţionează, se preschimbă în funcţie de practica ce ne pune în contact cu fapte noi, în funcţie de progresele ştiinţei care le interpretează. Orice model e deci *variabil, infinit amendabil şi perfectibil* şi ca atare *mereu provizoriu*. Într-un cuvînt, modelului dogmatic îi contrapun *modelul dinamic prospectiv*. Folosind o expresie a lui Garaudy aş spune că modelul dinamic este „un bilanţ provizoriu al ştiinţei într-un anumit moment al dezvoltării ei"[3].

În limitele astfel trasate, utilitatea modelului e multilaterală: *a.* Ne sugerează *întrebările* pe care urmează să ni le punem în cursul cercetării, ne învaţă ce anume să *căutăm* în obiect (Iar nu ce „trebuie" să găsim în el !), are valoare prospectivă; *b.* Ne instruieşte asupra *raporturilor structurale* posibile din obiect şi dintre obiectele unei totalităţi; ne ajută să nu trecem pe lîngă asemenea raporturi fără a le observa mai ales cînd sînt foarte subtile; *c.* Ne îndeamnă să nu slăbim efortul de a cerceta *unitatea*, în deconcertanta mulţime a varietăţii şi disparatului pe care-l relevă experienţa. În cuplul categorial *unitate-diversitate*, modelul este avocatul *unităţii-prin-diversitate* (universalul concret hegelian modificat în spiritul ideii infinitei dezvoltări); *d. Ne apără de empirism*, stimulînd interesul pentru sistematizarea teoretică mereu mai înaltă a cunoştinţelor noastre.

Modelul are, primordial, legitimitate ontologică. Făcînd această rezervă reţin ideea lui Merleau-Ponty, acceptată şi de Labérenne[4], conform căreia principala lui însemnătate este, aşa cum rezultă de altfel din cele de mai sus, de ordin epistemologic (aş prefera gnoseologic), semnificînd o anumită modalitate de gîndire teoretică şi funcţionînd ca *ipoteză de lucru*.

De-a lungul prezentului studiu, cercetarea istoriologică se concentrează asupra filonului cognitiv al fluxului dezvoltării istorice a filozofiei. Afirmaţia aceasta are ca punct de plecare descrierea dată în altă parte obiectului filozofiei: „meditaţie conceptualizată asupra esenţei ca esenţă (a cosmosului, societăţii, omului, cunoaşterii) privită în naturalitatea ei şi care e modulată de subordonarea ei faţă de problematica umană, colectivă şi singulară". Într-o atare descriere intră toată varietatea de construcţii filozofice ce s-au succedat de-a lungul istoriei filozofiei, pe liniile materialismului, idealismului, dualismului, agnosticismului etc. Îmi apare însă

* Vezi *infra*, p. 1034.

[3] Roger Garaudy, *Marxisme du XX-ème siècle*, Paris — Genève, La Palatine, 1966, p. 228.

[4] Paul Labérenne, *art. cit.*, p. 91.

ca neîndoielnic faptul că, *străbătînd toată această varietate de poziții, se produce în istoria filozofiei progresiunea cunoașterii esenței (ca esență) a existentului și progresiunea cunoașterii esenței cunoașterii, determinînd printr-o modalitate specifică de subordonare teoretică, progresiunea viziunii omului asupra sensului vieții, asupra posibilității omului — ajuns în cele din urmă să fie un om socializat — de a acționa în mod creator, de a transforma existentul și pe sine, depășindu-se în mod nelimitat.*

Multipla progresiune de care vorbesc e descifrată de istoriograf din seria sistemelor : fie că în unele „umanul" e întemeiat explicit pe principiul cunoașterii esenței, fie că e izolat explicit de un atare principiu ; fie că ideea cunoașterii însăși e admisă ori respinsă ; fie că se constată o cunoaștere reală ori iluzorie ; fie că subordonarea „umană" e explicitată ori neexplicitată, conștientă ori nu ; fie oricare din modurile în care e gîndit umanul pe gama dintre cele două extreme, umanismul sau antiumanismul.

Momentul cognitiv nu este, în fiecare sistem filozofic un „dat" pe care nu am avea decît să-l detașăm. Sistemul filozofic este un tot logico-poetic complex, „mulat" dincolo de conștiința autorului său, după spiritul societății în epoca dată și îndeosebi după acela al unui grup social determinat. Am în vedere unul din sensurile termenului marxist de ideologie. Momentul cognitiv poate fi obținut de istoriograf doar pe temeiul analizei teoretice a totalității de sistem* , analiză asociată unei evaluări și finalizată într-o încheiere teoretică. La baza analizei stă investigarea atît a ceea ce e dat cît și a ceea ce se află dincolo de intențiile autorului — uneori contrazicîndu-le — dincolo de iluziile sale, de semnificația ideologică a sistemului.

Rezultă din cele de mai sus că filozoficul, incluzînd sfera valorilor creatoare, prospective ale omului nu se reduce la momentul cognitiv. Nu este însă mai puțin adevărat că — deși în virtutea „singularei subordonări" cunoașterea nu este un scop în sine ci un instrument — valorile filozofice creatoare nu sînt totuși altceva decît suprema valorificare a cunoașterii filozofice dobîndite, ascendente. Progresiunea cunoașterii filozofice rămîne „talvegul" fluxului milenar al filozofiei, iar descifrarea acestei progresiuni rămîne sarcina prin excelență a disciplinelor istoriei filozofiei ; ajungem astfel la testul principal al fenomenului spiritual studiat, neuitînd însă faptul că testele nu pot vreodată epuiza conținutul obiectului lor.

II. PRINCIPIUL PRIM : LEGITATEA

Întemeierea teoretică a principiului de *legitate* în istoria filozofiei are caracter prealabil formulării obiectivelor cercetării istoriografice. Legitatea apare avînd o dublă modalitate, privitor la : a) caracterul necesar dar totodată *contradictoriu*, prin opoziții selective de idei și orientări filozofice, al apariției și dezvoltării problemelor și soluțiilor filozofice de ordinul esențelor celor mai profunde, al progresiunii lor în conținut (cognitiv) și formă (logică) ; b) caracterul necesar, de asemenea contradictoriu, al anumitor raporturi între conștiința filozofică și existența social-istorică, raporturi în care se afirmă în ultimă analiză condiționarea socială a filozoficului.

---

* V. infra, p. 1034.

Apar două probleme : *1. Posibilitatea* legităţii : *2. Necesitatea* dublei ei modalităţi.

1. Posibilitatea unei anumite legităţi universale în istoria filozofiei este legată de faptul că procesul universal (temporal şi spaţial) al mişcării filozofice milenare poate fi raportat la elementele unui anumit grad de *constanţă structurală*, constituită din mai multe „straturi de norme" (inspirîndu-mă de sensul în care este utilizată această expresie de către Roman Ingarden). Fără de aceasta n-ar exista nici acel minim de comunicare între filozofii variatelor epoci, recunoscută chiar de cei mai intransigenţi dintre istoricii pozitivişti ai filozofiei. Asemenea straturi sînt : **a.** Constanta proprie *obiectelor* a căror esenţă ca esenţă e vizată de reflexia filozofică (cosmosul, societatea, omul, cunoaşterea) ; **b.** Constanta din domeniul *practicii social-istorice*, practică prin intermediul căreia se constituie reflexia filozofică asupra esenţei obiectelor şi asupra idealurilor de afirmare şi acţiune ale oamenilor ; **c.** Constanta *structurii logice* a gîndirii, expresie a universalităţii raţiunii ; **d.** O anumită constantă privind *problemele* filozofice, de pildă : natura existentului, raportul subiect-obiect, cunoaşterea, criteriul adevărului etc. În legătură cu cele consemnate la punctele **c** şi **d**, se cuvine amintită o constatare a lui Aram Frenkian care, observînd apropierea dintre gîndirea greacă şi cea orientală, spunea că nici nu ar putea fi mult altfel dacă se are în vedere „asemănarea în ceea ce priveşte structura spiritului uman şi numărul relativ redus de teme filozofice ce pot fi dezvoltate". Depăşind intenţia savantului citat, subliniez că ceea ce statorniceşte unitatea structurii spirituale a omenirii şi delimitează cîmpul temelor filozofice posibile este tocmai constanţa *obiectului* filozofiei (pct. a) precum şi caracterul *reflectoriu* al conştiinţei care filozofează în cadrul unor constante ale practicii sociale (pct. b) ; **e.** O anumită permanenţă structurală a aparatului nostru conceptual, mărturisită de permanenţa unor *concepte filozofice* ca : substanţă, mişcare, esenţă, fenomen, opoziţie, limitare, nelimitare etc. ; **f.** Permanenţa relevată de existenţa unui număr foarte limitat de *linii filozofice* posibile. Chiar şi istoricii care refuză schemele materialism-idealism-dualism, dialectică-metafizică, se limitează la un număr restrîns de determinaţii ca : realism-idealism, spiritualism, empirism, raţionalism şi alte cîteva ; **g.** O anumită comunitate *gramaticală*, la rîndul ei multilaterală, în toate limbile.

2. Necesitatea dublei modalităţi a legităţii ne pune în faţa problemei unităţii dintre două criterii deosebite : de ce logica internă a procesului filozofic în timp şi funcţia socială care condiţionează orientările din fiecare fază a acestui proces au, fără miracole, caracter convergent exprimat în ascensiunea cunoaşterii filozofice? Hegel acceptase doar necesitatea internă a procesului logic (în virtutea unităţii hegeliene dintre logic şi istoric, cealaltă problemă nici nu se mai pune). Karl Manheim consideră că adevărul gîndirii se reduce la concordanţa ei cu aspiraţiile sociale vremelnice.

Răspunsul îl dau, cred, sub raportul verificării practice însăşi istoria filozofiei, iar sub raport teoretic două teze de bază ale materialismului istoric : unitatea dintre existenţa socială şi conştiinţa socială şi caracterul primordial al existenţei sociale. În domeniul nostru ele devin principiu al primordialităţii istoricului asupra logicului, principiu care întemeiază

ambele modalităţi ale legităţii semnalate mai sus; aparent disjunse, ele apar în ultimă analiză conjugate.

În virtutea monismului materialist există în istorie un singur signifiant, omul, a cărui practică socială se distinge în raporturi materiale în ultimă instanţă primordiale şi raporturi spirituale. În acestea din urmă se include şi filozoficul, drept conştiinţă de anumit tip a celor dintîi. În mod neliniar şi prin contradicţii în domeniul relaţiilor sociale şi spirituale (în speţă între orientările filozofice) istoria se prezintă ca un tot unitar ascendent. Progresul material impune şi condiţionează progresul spiritual (ştiinţific, filozofic) în virtutea faptului că progresul cunoaşterii (ştiinţifice, iar de la un anumit moment al celei filozofice) este indispensabil celui material. Nu e cu putinţă ca omenirii civilizate să i se conserve articulaţiile în timp de la nivelul raporturilor materiale şi să i se amputeze articulaţiile în timp de la nivelul celor intelectuale; ca actul istoric *unic* să aibă continuitate şi progresivitate în planul existenţei sociale şi să nu le aibă în planul conştiinţei acestei existenţe. După cum activitatea productivă dintr-o epocă dată, deşi contradictorie, se sprijină pe moştenirea anterioară şi o amplifică, tot astfel cunoaşterea filozofică dobîndită în epoca respectivă ca produs al luptei de idei se sprijină cu necesitate pe produsul cognitiv anterior şi-l amplifică. Examinînd seria „constantelor" *a*—*g* de mai sus observăm că, lăsînd de o parte punctul *a* (obiectul filozofării), toate punctele *c*—*g* se subsumează punctului *b* ceea ce exprimă monismul materialist-istoric. Imperativele schimbărilor sociale din Grecia secolului V î.e.n. se traduc pe plan filozofic nu prin apariţia teoriei socratice a conceptului cum spunem de obicei, ci prin procesul logic ascendent, necesar care în problema conceptului duce de la Parmenide şi Heraclit (fr. 114, Diels) la teoria elaborată de Socrate. Însă: concordanţa celor două procese istorice nu e tot una cu simetria. Fiecare posedă curba şi ritmul ei, specifice.

★

Principiul legităţii funcţionează doar asociat unei triple coordonări intrînd aşadar într-un triplu sistem de coordonate. Să le urmărim.

A. Coordonat cu principiul autonomiei personalităţii filozofice, al independenţei fanteziei sale creatoare, al modalităţilor sale specifice de ordin cultural-afectiv. Dubla necesitate legică relevată mai sus nu acoperă niciodată integral creaţia filozofului. O parte a acesteia, ale cărei determinante sînt şi ele discernabile, se află în afara legităţii consemnate în rîndurile anterioare. Există în fine în fiecare creaţie filozofică momentul invenţiei filozofice, de asemenea acel ceva ce emană din stări pur emoţionale, lirice, sustrase ambele oricărei determinări descifrabile.

Platon, Hegel, Blaga ne prezintă sisteme în care avem filozofie şi mit, idealism şi poezie epico-lirică (ceea ce nu-l împiedică pe Hegel să blameze pe Platon pentru că exprimă filozoficul prin mit !). Intervenţia criticii materialiste e indispensabilă dar obiectul ei este conceptul idealist iar nu lirismul expresiei acestuia. În enunţul „Dumnezeu e stea călăuzitoare", criticăm principiul de divinitate, dar nu adăugăm că astronomia nu cunoaşte stele ce s-ar îndeletnici cu ghidarea omului...

Istoriografia filozofiei formulînd legi, nu o face considerînd că ele ar acoperi totalitatea filozofemelor cuprinse în sistemele de idei. Legile există nu spre a epuiza sfera izvoarelor meditaţiei filozofice, ci spre a statornici întinderea şi natura acelui cîmp teoretic ce se arată subordonat unei permanenţe logice şi istorice şi care, *eo ipso*, se delimitează de rest cum s-ar delimita tema muzicală într-o variaţie pe temă.

Apare în chip firesc întrebarea asupra întinderii acestui cîmp în raport cu filozofia, cu tot ceea ce e gîndire filozofică. Dacă s-ar arăta a fi neînsemnat, dat fiind că principiul prim al istoriologiei filozofiei — legitatea — ţinteşte tocmai către acest cîmp, atunci istoriologia însăşi ar viza un obiect neînsemnat şi nu ar mai merita să ne ocupăm de ea (lăsînd în acest caz totul pe seama istoriei literare, a antropologiei, sau a unei istoriografii a filozofiei transformată în inventar de idei).

Dacă, spre a răspunde la întrebarea de mai sus, considerăm doar cîteva, puţine, personalităţi filozofice dintre cele ce-şi merită numele, atunci de bună seamă ceea ce ne va izbi va fi mai ales coloritul personal, originalitatea fiecăreia din ele. Relaţia necesară, legică, de filiaţie sau opoziţie dintre ele poate să nu apară de loc, iar dacă apare se arată poate palidă, covîrşită de farmecul fiecăreia din individualităţi. Pe măsură însă ce cuprindem cu privirea o serie tot mai lungă de personalităţi, impresia se răstoarnă treptat în contrariul ei, relaţiile de continuitate logică — prin filiaţie sau opoziţie — sînt *ele* acelea care, reliefîndu-se tot mai intens, vor trece pe primul plan. Pentru ca, ajunşi la perspectiva panoramică a *întregului* istoric, să constatăm că sub ochii noştri se desfăşoară — complex, saltiform, prin filozofeme ce-şi declară reciproc amiciţie sau război, pe linii cîteodată indiferente una faţă de alta — un proces *unitar*. Acesta e compus din sisteme, dar în noua perspectivă, fiecare sistem (autentic) apare ca un *individual*, avînd — chiar cînd proclamă agnosticismul — locul său într-un *curs supraindividual* contradictoriu, de irezistibilă, progresivă şi nelimitată cunoaştere filozofică a esenţelor ca esenţe. Ţesătura cursului filozofic supraindividual, subiacent sistemelor, devine un gen de *esenţă a esenţelor*. Aceasta, străbătînd dispute şi salturi calitative, e un flux continuu în care filozofii mor mereu, dar filozofia renaşte mereu, flux luminos, sursă a frumosului logic mereu superior,

> ...essence des essences,
> Source de la beauté, fleuve des Renaissances,
> Lumière qui fais vivre et mourir à la fois !
>
> LECONTE DE LISLE

Dacă admitem că acea „ţesătură" e tocmai cîmpul legităţii, atunci legitatea priveşte esenţa esenţelor din istoria filozofiei.

Mutatis mutandis cele de mai sus ar putea fi spuse şi despre cel de-al doilea domeniu al legităţii (raportul dintre filozofic şi social).

Legile domină ceea ce, prin şi dincolo de actul de creaţie singulară, filozoful a absorbit fără ştirea şi vrerea lui, dar cu necesitate, sub imperiul unui dat logic şi istoric preexistent şi va iradia asupra istoriei ulterioare, logice şi sociale. În jocul complex, subtil, de obicei inconştient, dintre necesitatea legică şi autonomia personalităţii, caracterul de instanţă superioară al legicului se afirmă şi se măsoară tocmai prin capacitatea pe care o are personalitatea dată de a răspunde unui comandament social,

de a exercita influenţe durabile, creatoare asupra vieţii sociale, ca şi asupra mişcării ulterioare a ideilor ; aşadar, în capacitatea ei de a participa într-un fel oarecare la procesul contradictoriu selectiv care a dus la societatea şi filozofia zilelor noastre, deci *de a se regăsi* în acestea din urmă. Istoria socială şi ideologică este *ea* aceea care decide măsura în care creaţia liberă a unei personalităţi s-a condus după *logosul personal* sau după cel numit de Heraclit *comun* (necesar) : persistă această creaţie, continuă ea ulterior să fie un prezent „ba chiar prezentul cel mai viu" (Hegel) — în viaţa socială ulterioară, în filozofia materialistă ulterioară, ori în cea idealistă — sau rămîne dimpotrivă ca un „templu antic, demn poate de admiraţie, dar al cărui sanctuar e părăsit ..." (Paul Valéry) ?

Aşadar, dimensiunile legicului sînt determinate : **a.** de capacitatea pe care o are personalitatea filozofică dată de a primi şi exercita influenţe creatoare *esenţiale* (în sensul de mai sus) în procesul istorico-filozofic ascendent ; **b.** de capacitatea personalităţii de a se acorda — genetic, funcţional — imperativelor izvorîte din moduri date de existenţă socială (acord întotdeauna aproximativ, dar de cele mai multe ori depăşind — *hipertelic* — imperativele).

B. Coordonarea cu principiul *totalităţii de sistem* *. În virtutea principalei acţiuni a legităţii, apariţia şi soluţionarea unor teme filozofice sînt într-un anumit sens subordonate unor raporturi necesare de continuitate-opoziţie care sînt *exterioare* sistemului în care ele au apărut. Astfel legitatea „detaşează" soluţii din sistemul dat. Spre pildă firul de continuitate, transformare şi progres care conduce de la Ideea platonică spre Forma aristotelică, mai departe spre Forma averroistă şi spre cea baconiană, este un fir pe care merge progresul contradictoriu — prin disputa între idealism şi materialism — al ideii de esenţă. Dar Ideea platonică e integrată într-un sistem, Forma aristotelică în altul, cea averroistă în altul, cea baconiană în altul. Linia de continuitate şi transformare care uneşte menţionata temă din cele patru sisteme funcţionează „desfăcînd" fiecare temă din sistemul ei. Iată aşadar legitatea apărîndu-ne *disjunctivă*, în timp ce dimpotrivă în fiecare sistem semnificaţia fiecărei teme e dată de raportul ei cu toate celelalte şi mai departe de integrarea ei în sistem ca tot. Determinaţiile Ideii platonice depind de raporturi dintre Idei şi lumea sensibilă, dintre Idei şi complexa „lume" a intermediarelor, de concepţiile specifice platonice asupra divinităţii, participării, diviziunii dihotomice etc. În sistemul aristotelic determinaţiile Formei depind de unitatea intrinsecă a cuplului materie-formă, de raportul formă-substanţă, de raportul potenţă-act. Totalitatea sistemului, cu structura specifică, guvernatoare, a acestuia, cu conceptele lui dominante, cu rigorile şi licenţele lui logice ne apare aici *conjunctivă*, precizînd ca atare semnificaţiile componentelor lui, în speţă a conceptelor de Idee, într-un caz, de Formă în celălalt. Cel care a atras atenţia asupra importanţei principiului totalităţii pentru istoria filozofiei a fost Lucien Goldmann [5].

---

* Noţiunea de *totalitate* e mai largă decît cea de *sistem*, căci subzistă chiar dacă filozoful nu a creat propriu-zis un sistem.

[5] Lucien Goldmann, *Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie*, în volumul *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 28.

Legitatea acţionează deci asupra unor anumite sensuri *singulare* şi le dă anumite impulsuri. În virtutea legităţii logice şi istorice, sensurile dobîndesc continuitate, pierzîndu-şi în mod proporţional singularitatea. Ele continuă drumul transfigurate, îmbogăţindu-şi determinaţiile, modificîndu-se, trecînd uneori în contrarul lor, provocînd riposte contrare lor etc. Dar modificările depind de *potenţialul* existent în determinaţiile iniţiale, subordonate sistemului. Deci *nu putem cunoaşte modificările sensurilor decît cunoscînd în prealabil sensurile supuse modificării*, iar sensurile sînt date, în fiecare moment al procesului, de *totalitatea de sistem, specific structurată*, în care se află integrate.

Am încălcat acest principiu aceia care — spre a relua exemplul de mai sus — am vorbit de materialismul pur şi simplu al noţiunii aristotelice de materie, sau de idealismul pur şi simplu al noţiunii, corelative ei, de formă.

Rezultă principiul istoriologic în virtutea căruia, în cercetarea istoriografică momentul *totalităţii* (integrarea în totalitate, în structura ei) trebuie să preceadă întotdeauna pe acela al *legităţii* extrinsece (integrarea în legitate); momentul *conjuncţiei* trebuie deci studiat înainte de acela al *disjuncţiei*. Acesta e însă un principiu *metodologic*. Sub raport *ontologic*, primordială este integrarea oricărei totalităţi în procesul istoric contradictoriu al dezvoltării filozofice, proces care e discernabil la rîndul său în lumina acceptării primordialităţii de ultimă instanţă a istoricului în genere asupra logicului în genere.

Fireşte însă că legitatea „dezleagă" şi „leagă" totodată: ceea ce „desprinde" dintr-un sistem ea reuneşte în firul istoric al continuităţii dintre sisteme. Ea apare acum procedînd conjunctiv. Urmărirea dialecticii acestor faze — conjunctivă, disjunctivă şi apoi conjunctivă pe alt plan — este una din cele mai delicate sarcini ce se propun istoriografului.

Nu s-a omis faptul că legitatea se manifestă pînă la un punct şi în privinţa modului în care sistemele filozofice sînt construite, operînd deci *conjunctiv* şi înlăuntrul sistemelor. Mai mult, se poate constata în istoria filozofiei o maturizare cu caracter *legic* şi în privinţa logicii ce prezidează construcţia sistemelor. Dar în acest moment interesează alt aspect al chestiunii.

Distincţiile propuse aici sînt necesare, dar trebuie luate cu mereu noi amendamente. Referitor la primul sistem de coordonate, tratat mai sus, s-a făcut distincţia, în cadrul unei construcţii filozofice, între ceea ce intră şi ceea ce nu intră sub imperiul legităţii. Noţiunile de *totalitate-structură* introduse acum impun două noi precizări, dintre care prima accentuiază greutatea legicului, iar cea de a doua o atenuează: în virtutea totalităţii de sistem, domeniul legicului „iradiază" de-a lungul contactelor structurii, angajînd în oarecare măsură şi restul non-legic; dar şi invers, tezele angajate în imperiul legicului suferă la rîndul lor, tot datorită structurii, „iradierea" din partea a ceea ce, în totalitate, e liber de legitate.

O chestiune nouă e aceea a criteriilor. Istoriograful, urmărind legitatea, intervine cu criteriile sale, *străine de cele ale autorului studiat*. El are acest drept [6], fără îndoială — dar numai după ce a desprins toate

[6] M-am ocupat de această chestiune în comunicarea publicată în *Mem. del XIII Congresso Internacional de filosofia*, 1964, vol. IX, p. 605.

consecințele impuse de *aplicarea criteriilor autorului studiat*. Aceste criterii pot fi judecate, acceptate, respinse, depășite, dar niciodată neglijate sau denaturate. Fie că filozoful studiat admite ori nu existența legității, el se va considera — dacă este un autentic om de știință — întotdeauna răspunzător față de conștiința sa (și atunci cînd apără în mod *intenționat* punctul de vedere al unui anumit grup social). Indiferentă față de comandamentele legității, conștiința sa, concepția sa despre adevăr, elaborează propriile ei comandamente și ne obligă și pe noi — istoriografii — să ținem seama de ele. Respectarea acestei obligații nu e ușoară căci cere istoriografului nu doar să fie *dispus* s-o facă, dar și să fie *în stare* s-o facă, să iasă pentru o clipă din sine spre a putea sesiza spiritul celuilalt, să comită aceasta mereu, ca un fel de Vișnu care, spre a învăța pe oameni adevărul trebuie să se transforme, trecînd prin infinit de multe serii de existențe — identificîndu-se mereu cu altă formă vie.

Cele două criterii despre care am vorbit țin seama tocmai de dubla stare de lucruri semnalată. Criteriul totalității e intrinsec, respectă și pun în lumină legăturile voite de autor, operează *in praesentia*. Cadrul lui de aplicare apare astfel limitat la efectele actelor de voință ale acestuia. Criteriul legității disjunctive e extrinsec, pune în lumină legături de care autorul nu are cum să știe — anterioare, contemporane și posterioare. Acest criteriu poate, în anumite condiții, să nu țină seama de voința autorului interpretat deoarece funcționează *in absentia*, în afara sferei de manifestare a acesteia.

O observație a lui Picasso, care se potrivește și materiei noastre : „O operă exprimă adesea mai mult decît a dorit autorul ei să exprime ; el rămîne adesea uimit de efectele ei, neprevăzute"[7]. Trebuie adesea să-l contrazicem pe filozof cînd își dă lui însuși aprecieri asupra raporturilor față de gîndirea predecesorilor. Privitor la raportul Aristotel-Platon, o constatare a lui Ingemar Düring : în filozofia naturii, Aristotel pare a se simți aproape de Platon dar în fond interesul său ascuțit către abordarea empirică a realității îl îndepărtează de Platon ; în biologie, dimpotrivă, „el se proclamă empirist, dar în multe privințe rămîne platonician"[8]. Așișderea în privința modului în care unii gînditori apreciază apartenența lor la anumite curente : Camus refuză să admită că ar fi existențialist ; la noi, Mircea Florian se considera a fi aparținut *întotdeauna* gîndirii materialiste.

Cadrul de afirmare a celui de-al doilea criteriu nu acceptă îngrădiri de acest fel, le privește critic deoarece se întemeiază pe principii și definiții *proprii istoriografului* ; este apoi nelimitat ca însuși timpul, ca însăși filozofia.

Cele două criterii nu sînt doar distincte ci și unitare. Ele urmează să fie astfel îmbinate încît aplicarea celui de-al doilea să nu ducă la nimicirea a ceea ce s-a obținut prin aplicarea celui dintîi. Putem releva implicații, intuiții, antecedențe, origini și consecințe ale elaborărilor teoretice date de cel interpretat, ba chiar raporturi structurale absente din opera analizată de noi, dar toate acestea nu pot avea alt obiect decît sensurile instituite prin aplicarea primului criteriu, acela al totalității de sistem.

[7] *Apud* Henri Perruchot, *L'Art moderne à travers le monde*, Paris, Hachette, 1963, p. 51.

[8] I. Düring, *Aristotle in the Protrepticus*, în volumul *Autour d'Aristote*, Louvain, Inst. Sup. de Philos., 1955, p. 93.

Cele două criterii sînt, primul *sincronic* iar al doilea *diacronic*. Această distincţie e necesară sub raport metodologic. Sub raport „ontologic" se constată unitatea dialectică dintre sincronic şi diacronic. Acesta constă în faptul că mişcarea filozofică, deşi contradictorie, ia figura a două planuri de structuri *secante* : pe planul orizontal sincronia fiecărei totalităţi, pe planul vertical diacronia *procesului* filozofic. Întretăierea planurilor generează o interdependenţă dialectică permanentă a cărei neglijare ar compromite întreaga analiză.

Consemnăm acum determinaţii ale interrelaţiei permanente constatate.

Privim mai întîi sincronicul. Cercetînd *totalitatea de sistem*, nu-i putem pătrunde integral nuanţele decît dacă o considerăm ca „dată într-o situaţie", exterioară ei, atît socială cît şi cultural-filozofică ; prin această „situaţie" înţeleg deci un cadru mai larg decît acela la care ne-am referit cînd am vorbit de condiţionantele exterioare nemijlocite ale sensurilor totalităţii de sistem. „Situaţia" trasează un contur complex, în măsura în care stringenţa logică, efuziunile lirice şi spiritul creator ale filozofului *sînt într-o epocă*, într-o societate, într-o ambianţă socială de clasă, toate date. Am folosit aici expresia „într-o situaţie" deoarece — deşi trebuie să includă cu preponderenţă raportul necesitate-libertate dătător nemijlocit de sensuri — este totuşi mai plină de nuanţe decît acest raport, extinzîndu-se şi asupra a ceea ce încadrează şi limitează fără a determina, mai bine zis asupra unei atmosfere de epocă nu integral definisabilă, care face *să apară* şi *să răsune* într-un mod unic, ireproductibil în viitor, vibraţiile intelectuale ale spiritului filozofilor şi savanţilor epocii, ca şi ale poeţilor ei de altfel. Legat de toate acestea prezintă foarte mare interes conceptul de „epistéme" al lui Michel Foucault, reelaborat însă în spirit marxist. Dacă totalitatea de sistem, plus „situaţia", ne dau chipul sincronicului, apoi nu ne e îngăduit să uităm că toate acestea trebuie abordate de către istoriograf totodată şi diacronic ; anume, atunci cînd, spre a înţelege totalitatea de sistem, el cercetează antecedentele ei filozofice, culturale şi sociale — fie invocate, fie ignorate de filozoful autor al sistemului — şi cînd, spre a înţelege „situaţia", o priveşte prin prisma procesului cultural şi social ce a precedat-o. Învederînd un anumit gen de primordialitate a istoricului asupra logicului, diacronicul este, filogenetic, primordial faţă de sincronic şi, în sensul de mai sus, de două ori prezent în el. În alt sens, putem nota şi o a treia prezenţă. În majoritatea cazurilor, noţiunea de structură a totalităţii exprimă o constantă ideală, abstractă, în timp ce, concret, sistemul filozofic al unui gînditor trece de-a lungul vieţii sale prin mai multe sincronii succesive, fiecare din ele prezentînd idei în curs de formare şi altele în curs de a fi abandonate.

Urmează al doilea moment, de *analiză diacronică* a procesului legic ulterior. Sincronicul e însă prezent aici şi el, luînd mai multe modalităţi. Îl întîlnim mai întîi într-o dublă modalitate în virtutea căreia presează în două direcţii opuse : **a.** determinaţiile proprii totalităţii din care o filozofemă s-a disjuns spre a evolua legic apasă pe evoluţia ei ulterioară, „trăgînd" parcă diacronicul înapoi şi împiedicînd ca „disjuncţia" să fie absolută. Oare s-a eliberat vreodată integral de platonism *Forma* pe care Aristotel *o opune* Ideii platonice ? ; **b.** noi, abordînd diacronicul prin prisma criteriilor noastre de istoriografi mai favorabil situaţi pe scara evolu-

ţiei cunoaşterii filozofice, îl abordăm *sincronic*, prin prisma totalităţii sistemului *nostru* filozofic de care ţin criteriile noastre* şi prin prisma sincronică a culturii epocii noastre, ceea ce „trage" de asemenea, dar înainte, anume către o aptitudine superioară de a înţelege profunzimea şi semnificaţiile momentului diacronic. *Cu cît vom asigura interpretării noastre un echilibru mai deplin în privinţa înţelegerii acestor două tendinţe contrare, cu atît vom greşi mai puţin.*

Altă modalitate se referă la structura logică constantă a procesului diacronic, la sincronia diacronicului, cînd ambii aceşti termeni se cer parcă puşi între paranteze şi înlocuiţi cu ceea ce Hjelmslev a numit *pancronie* sau *acronie*. Mergînd din aproape în aproape, se impun atenţiei noastre următoarele momente : **a.** orice proces de dezvoltare a gîndirii filozofice, în măsura în care are caracter legic, presupune o constantă structurală, definisabilă ; **b.** urmărind în mod special istoria unei anumite categorii filozofice putem constata că, în diverse ambianţe străine una de alta, evoluţia ei trece prin aceleaşi faze logice, dezvăluind o constantă structurală a procesului de ascensiune logică subiacent. Am pus în evidenţă aceasta, cercetînd de pildă evoluţia antică a categoriei de materie la greci, chinezi, egipteni şi mesopotamieni [9] ; **c.** extinzînd cercetarea la istoria mai multor categorii filozofice, am putea determina aria de extensiune a aceleiaşi constante, independent de speţa categoriei dar şi de natura — materialistă ori idealistă — a soluţiilor ce i se dau ; **d.** în perioade deosebite ale istoriei gîndirii, fazele logice ale dezvoltării categoriilor filozofice dintr-o perioadă sau alta nu pot fi aceleaşi, datorită nivelelor deosebite de maturitate logică ; dinamismul gîndirii se impune aici structurii ; se poate însă pune întrebarea dacă variaţiile ce se constată la acest punct, cum şi cele constatate la punctul *c*, nu sînt impuse de o legitate logică, a cărei constantă, implicînd o anumită structură, o anumită *pancronie* (acronie), n-ar putea fi admisă (şi deci definită) *fără ca prin aceasta să fie adusă vreo ştirbire principiului dinamismului dialectic.*

C. Într-un al treilea sistem de coordonate, principiul *legităţii*, ca principiu de universalitate, apare asociat unui dublu principiu de *diferenţiere*, *spaţial* şi *temporal*.

Legitatea, ca universalitate abstractă dobîndeşte o primă concretizare, prin modul concret, diferenţiat, sub care se manifestă în *diferite ambianţe* filozofice (de pildă, modalităţile variate sub care, la Parmenide şi Gungsun Lung se manifestă faptul legic universal în virtutea căruia în orice mediu filozofic mai evoluat are loc descoperirea mai mult sau mai puţin conturată a legilor logicii).

Sînt de asemenea idei şi orientări filozofice care, frecvente fiind într-o anumită ambianţă filozofică, aparţin doar *acelei ambianţe* (de pildă concepţia faţă de muncă din filozofia greacă posthesiodică însă anterioară elenismului).

Apoi, sub *raport temporal* : modul concret în care se manifestă legitatea universală *într-o perioadă sau fază*, mod deosebit de acela al unei alte faze. Există un universal al gîndirii, care se exprimă însă prin interme-

---

* Vezi *supra*, p. 1035.

[9] În cartea *Sensuri universale şi diferenţe specifice în filozofia Orientului antic*, I, 1967, p. 442—443.

diul unui specific filozofic, fie antic-sclavagist, fie tributal[10], fie feudal etc. Există însă şi laturi mai mult sau mai puţin constante într-o perioadă dată, cu caracter legic, dar care exprimă o legitate *ne*universală (de pildă, subordonarea faţă de religie a filozofiei medievale în Europa, şi într-o fază a evului mediu, a celei din lumea de limbă arabă).

În situaţiile de mai sus apar probleme teoretice legate de raportul dintre legitatea universală şi legitatea care guvernează (pînă la un punct) diferenţierile specifice (în care intră şi latura „ideologică" a acestora din urmă).

Istoriologia are sarcina teoretică *să constate principiul existenţei* şi a ceea ce nu e universal şi mai apoi *să se dezintereseze* de acest din urmă domeniu. Dimpotrivă, acesta preocupă pe istoriograf în cel mai înalt grad. El va putea manifesta cu atît mai larg această preocupare cu cît se va apleca asupra unui obiect mai restrîns, cînd, altfel spus, îşi propune să redea tabloul filozofic al unei singure regiuni, al unui singur popor ori al unui singur sistem, cu tot ceea ce tabloul cuprinde general, particular, chiar singular, — cînd, cu alte cuvinte, îşi propune să înfăţişeze integral decorul unei singure scene, iar nu scenografia întregului spectacol. Va considera indispensabil, spre pildă, să redea logica internă unică a fiecărui sistem, ingeniozitatea unor soluţii false (de pildă argumentarea platonică a rolului rezervat în ontologia sa numerelor şi figurilor matematice sau bizara diversificare a imaterialului în filozofia hindusă, spre exemplu în samkhia) infinita varietate a modalităţilor singulare prin care se afirmă universalul etc.

P.V. Kopnin semnalează dificultatea pentru istoricul filozofiei de a reda în acelaşi timp „logica dezvoltării gîndirii filozofice" şi chipul filozofic al unui loc sau moment dat[11]. Trebuie precizat : în cazul cînd e vorba de întemeierea teoretică a acelei „logici a dezvoltării", cum şi de înfăţişarea structurii ei constante, atunci sarcina aparţine istoriologului nu istoriografului ; dacă însă prin „logica dezvoltării" înţelegem procesul dezvoltării cunoaşterii filozofice atunci redarea acestuia — sarcina istoriografică de prim ordin — va include particularităţi de loc, timp şi fizionomie individuală în măsură invers proporţională cu gradul de extensiune în timp şi spaţiu a lucrării în cauză. Dar atunci dificultatea semnalată de Kopnin este de ordin practic, nu teoretic.

În tema *diferenţierii* de care e vorba acum, cea mai dificilă chestiune cu care e confruntat istoriograful filozofiei este aceea a *istoricităţii semnificaţiilor*. După ce am urmărit cum se modulează legicul în raport cu individualitatea intelectual-afectivă a filozofului, după ce i-am observat modulaţiile în raport cu totalitatea logică a sistemului său, după ce ne-am interesat de varietăţile particulare în spaţiu şi timp prin care se afirma legitatea universală a mai rămas ceva, foarte anevoios : toate operaţiile de mai sus sînt înfăptuite de cugetul filozofului din secolul XX. Să ni-l imaginăm lucrînd în faza cînd şi-a propus să facă abstracţie de criteriile sale, străduindu-se să se transpună în modul de a gîndi al celuilalt, să

---

[10] În acest sens, articolul meu *Asupra formaţiei sociale „asiatice"*, I, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 2. Am propus adoptarea termenului de „tributar" — sugerat tot de către Marx — în locul celui de „asiatic". Consider acum forma „tributal" şi mai adecvată.

[11] П. В. Копнин, *К вопросу о методе историко-философского исследования*, în „Вопросы философии", 1967, nr. 5, p. 108.

devină un *alter ego* al aceluia. Dar el *rămîne cu structura logică şi culturală a filozofului secolului XX* şi atunci cînd „face abstracţie de sine" şi cînd „se transpune". *Instrumentul necesar cercetării obiectului dă acestuia o altă înfăţişare decît cea reală* ! Şi apoi : să se transpună, în ce ? Într-o modalitate de gîndire istorică angajată în structura intelectual-culturală a unei epoci iremediabil dispărute, pe care caută să o cunoască din papirusuri, ţesături, pergamente sau foi de mesteacăn, din hîrtii măzgălite sau tipărite, din grafitti sau reprezentări iconografice, din obiecte moarte cînd nu sînt doar ruine şi cioburi ... Iată obiectul mort faţă de care trebuie să fie un Pigmalion !

Pigmalion trebuie să fie atît de îndrăgostit de obiectul său încît să nu renunţe deşi îşi dă seama că nu va vedea niciodată finalul operei de animare : procesul pătrunderii în trecut, al apropierii de chipul istoric autentic al operei dispărute e infinit, e înfăptuit treptat dar inepuizabil de seria generaţiilor de istoriografi ai filozofiei (şi doar ajutaţi de reprezentanţii unor discipline ştiinţifice limitrofe).

Iată spre exemplu una din erorile comise pe linia nondiferenţierii : ocupîndu-ne de principiul opoziţiei dintre materialism şi idealism de-a lungul istoriei filozofiei, am luat definiţiile date materiei şi spiritului în secolul XX şi am operat cu ele în antichitatea greacă. Am constatat atunci că opoziţia materialism-idealism din lumea veche deseori nu poate fi cuprinsă în definiţiile existente. Dar dacă observăm şi respectăm faptul că adesea în antichitate — şi nu doar în cea greacă — materia e înţeleasă hylozoist, iar spiritul ca fiind corporal ? E posibilă modificarea definiţiei opoziţiei dintre materialism şi idealism — ca lege universală — aşa încît să includă toate diferenţierile ce s-au succedat ? Acest lucru e posibil *. Gîndirea filozofică materialist-dialectică a secolului nostru ne pune la dispoziţie principiul opoziţiei dintre materialism şi idealism în istoria filozofiei, precum şi acele sensuri ale noţiunilor de materie şi spirit care, *fiind cele mai complexe*, sînt singure susceptibile să ne permită înţelegerea sensurilor anterioare, *deoarece sînt mai puţin complexe*. Mai dispunem azi şi de o noţiune de istoricitate mai bine cizelată. Prin meşteşugul dialectic al utilizării noţiunilor furnizate de filozofia cea mai rutinată în vederea pătrunderii specificului noţiunilor din filozofia cea mai puţin rutinată redescoperim universalitatea legii opoziţiei dintre materialism şi idealism.

Erorile de tipul celor semnalate în rîndurile de mai sus şi altele foarte bine observate de Kopnin în articolul citat, trebuie însă să ne conducă spre o *reelaborare* a noţiunilor generale, iar nu spre renunţarea la ele, aşa cum de pildă procedează Kopnin cu noţiunile de raţionalism şi empirism pentru filozofia greacă prearistotelică [12]. Protestul lăudabil contra generalizărilor schematice trebuie să genereze eforturi către generalizări neschematice, iar nu abandon de tip empirist al efortului generalizator.

* M-am ocupat mai pe larg de această chestiune în lucrarea *Heraclit din Efes*, 1963, p. 168—170.

[12] П. В. Копнин, *art. cit.*, p. 114.

ACTUALISMUL – MODALITATE DE CUNOAȘTERE A RELAȚIEI CAUZALE ÎN GEOLOGIE

DE

TR. PODGOREANU, GH. POPESCU, M. ȘECLĂMAN

Cunoașterea naturii și societății nu se poate limita numai la cercetarea elementelor constitutive ale acestor domenii. Ea caută să descopere forma de organizare a conținutului, să surprindă raportul dintre elementele obiectului studiat.

Dacă cunoașterea s-ar limita numai la reflectarea elementelor constitutive, ea ar rămîne limitată și săracă. Totul s-ar reduce la o simplă operație de „inventariere" a fenomenelor lumii. Desigur, cunoașterea implică „inventarierea" care precedă și mijlocește descoperirea raporturilor dintre obiecte. „Inventarierea" este o operație mai ușoară și relativ directă, și din această cauză — momentul inițial al cercetării. Dar nu se poate rămîne la atît. Pentru a putea transforma natura și societatea, omul trebuie să pătrundă cu cunoașterea mult mai adînc. De aceea, a făcut pasul următor : cercetarea legăturilor, relațiilor dintre obiecte și dintre fenomene, dintre laturile lor constitutive.

Un pas uriaș în cunoaștere l-a făcut omul o dată cu descoperirea legăturilor cauzale. Subliniind importanța cunoașterii cauzalității pentru știință, Fr. Bacon a formulat chiar o deviză : „Vere scire est per causas scire". Acest lucru este valabil pentru fiecare știință în parte.

Principiul cauzalității, teoria filozofică a cauzalității, ne dezvăluie esența legăturii cauzale, domeniul ei general de valabilitate ; teoriile științelor particulare ne dezvăluie modul specific, concret de manifestare a cauzalității în diferite domenii.

Caracterul specific al legăturii cauzale este în funcție de formele materiale și ale mișcării (mecanică, fizică, chimică, biologică, socială). În fiecare domeniu, specificul legăturii cauzale este determinat de structura sistemului (obiectului), de natura purtătorului material, de natura contradicțiilor, de caracterul interacțiunii dintre cauzele (contradicțiile) interne și cele externe și condiții [1].

Există însă domenii de cercetare în care trebuie să se țină cont și de alte particularități, deosebit de importante. Astfel, științele cu caracter istoric sînt puse în situația de a cerceta fenomene, evenimente care s-au

[1] Vezi O. Băncilă, *Unitate și diversitate în problema cauzalității*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 8.

produs cu mult timp în urmă, iar cercetătorul vine în contact cu ele indirect, numai prin intermediul rezultatelor lor.

Dintre aceste ştiinţe, astronomia, geologia etc. cercetează fenomene ce sînt caracterizate prin faptul că desfăşurarea lor s-a produs la o scară enormă, cu mult timp în urmă şi, în general, această desfăşurare, raportată la existenţa omului, e incomparabil mai lungă. Aceste particularităţi se răsfrîng şi asupra acţiunii cauzale atît în sens temporal cît şi spaţial; adică atît cauzele, cît şi efectele se întind pe porţiuni uriaşe de timp şi spaţiu. De aici se iveşte posibilitatea şi necesitatea ca în aceste ştiinţe să fie formulate ipoteze. De altfel, în acestea rolul ipotezelor este mai mare decît în majoritatea ştiinţelor. Ipotezele ne duc din ce în ce mai mult spre o explicaţie cît mai apropiată de desfăşurarea reală a procesului. Explicaţiile devin tot mai plauzibile, apropierea de adevăr se face pe calea aproximaţiilor succesive [2].

În cadrul acestui grup de ştiinţe a fost creat un instrument de cercetare propriu, adecvat lor — actualismul. În astronomie, de pildă, nu este posibil să se urmărească dezvoltarea unui obiect cosmic de la apariţie pînă la dispariţie, durata fiind de ordinul miliardelor de ani. Astronomul are în faţă corpuri cosmice de vîrstă foarte diferită, în stadii diferite de dezvoltare. Prin cercetarea şi compararea lor este posibilă urmărirea mintală a istoriei lor. Stadiul actual de dezvoltare al unei stele poate fi un stadiu trecut sau viitor al alteia. Desigur că aici trebuie să se ţină seama de diferenţele care există între obiectele cosmice, atît în ceea ce priveşte originea lor, cît şi în ceea ce priveşte calea lor de dezvoltare; la fel, de faptul că o stea poate să treacă, în cadrul unui stadiu, prin alte condiţii concrete de dezvoltare decît steaua care reprezintă pentru ea trecutul sau viitorul [3].

Domeniul în care a apărut şi s-a dezvoltat actualismul este geologia, ştiinţă care şi-a pus ca scop să cerceteze globul terestru în transformările sale.

Ca ştiinţă de sine stătătoare, geologia a apărut la sfîrşitul secolului al XVIII-lea [4]. Elemente ale acestei ştiinţe au apărut însă mai înainte. Încă din secolul al XVI-lea italianul Vannocio Biringuccio şi mai ales medicul ceh Georg Agricola au alcătuit culegeri cuprinzînd cunoştinţele mineralogice acumulate în urma practicii miniere din Italia, Cehia, Saxonia şi alte ţări europene [5]. În toată perioada care urmează pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea are loc acumularea de material faptic. Mult timp, în acest domeniu, materialul faptic s-a acumulat datorită observaţiei directe şi mai ales practicii de producţie. În geologie, metoda experimentală a pătruns mai greu; şi astăzi ea este folosită numai în mod limitat. În geologie nu sînt posibile experienţe aşa cum se fac în alte ştiinţe pentru a se evidenţia simultan sau într-un timp scurt atît efectele cît şi cauzele.

---

[2] Vezi Sava Atanasiu, *Curs de geologie generală*, litografiat, 1931—1932, p. 6.

[3] Vezi S. Vsehsveatski şi V. Kaziutinski, *Naşterea lumilor*, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 11—12; N. Oncescu, D. Giuşcă, N. Grigoraş, O. Băncilă, *Aspecte ale fundamentării teoretice a actualismului*, în „Analele Universităţii Bucureşti", seria Ştiinţe sociale, filozofice, nr. 29/1963, p. 41—42.

[4] Vezi F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 163.

[5] Vezi C. D. Neniţescu, *Chimie generală*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1963, p. 24; A. G. Betehtin, *Curs de mineralogie*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1953, p. 12—13.

Experimentul în geologie [6] are un caracter restrîns atît din punct de vedere spaţial şi temporal — procesele se produc la o scară extrem de mare şi într-un timp extrem de îndelungat — cît şi prin faptul că în cadrul lui nu putem să luăm în consideraţie toţi factorii care intervin în desfăşurarea fenomenului. Chiar dacă am reuşi să-i cuprindem pe toţi, nu putem să asigurăm o variaţie identică a acestora cu cea care a avut loc în timpul desfăşurării procesului geologic. Aceasta, în primul rînd, pentru faptul că noi nu putem observa procesul geologic în desfăşurarea lui totală. De aceea, concluziile, şi generalizările la care se ajunge pe bază experimentală nu pot să aibă o valabilitate generală, universală. Prin urmare, în geologie, metoda experimentală este limitată în raport cu alte ştiinţe (*mecanică*, fizică, chimie), iar această limitare nu este cauzată numai de nivelul tehnic şi ştiinţific, ci şi de cauze strict naturale.

Folosirea în mod limitat a experimentului impune lărgirea sferei de observaţie. Observaţia presupune prezenţa subiectului în timpul desfăşurării procesului. Or, cum procesele geologice au o durată mult mai lungă decît existenţa omului, iar unele dintre ele s-au consumat cu mult timp înainte de apariţia sa, este absolut necesară extinderea observaţiei actuale şi asupra trecutului.

Spre deosebire de alte ştiinţe (mecanică, fizică, chimie etc.) care şi-au găsit o sursă deosebit de bogată de informaţie în experiment, geologia a fost nevoită să dezvolte metoda observaţiei, ca fiind cea mai eficientă pentru ea [7]. Dovadă — marea dezvoltare a prospecţiunilor. Dezvoltarea tehnicii şi ştiinţei [8], care a dus la apariţia metodei geochimice şi geofizice de prospectare, nu face decît să extindă în continuare tot metoda observaţiei. Aceasta a dus la o dezvoltare specifică a metodei observaţiei în geologie.

Acumularea de material faptic a permis să se treacă şi în cazul geologiei la clasificare, la sintetizare, la generalizări. Acest lucru a fost posibil şi datorită acumulării unui vast material de către alte ştiinţe ca zoologia, botanica, paleontologia (Cuvier) şi altele. Totodată, dezvoltarea industriei capitaliste impunea descoperirea a noi şi noi zăcăminte de combustibil şi minerale utile. Această cerinţă a practicii trebuie să-şi găsească un instrument teoretic care să explice structura şi procesele scoarţei terestre, adică să ofere o bază teoretică-ştiinţifică activităţii de prospectare a substanţelor minerale.

Se ridică deci problema cercetării legăturilor cauzale şi în geologie. În fond, ea se transformă în ştiinţă tocmai o dată cu analiza cauzală a fenomenelor geologice. Explicarea teoretică a fenomenelor geologice se va face sub forma explicării legăturilor cauzale în acest domeniu. Dar faptul că omul poate observa în acest domeniu în mod direct numai fenomenele actuale, cele din trecut doar prin intermediul efectelor, iar metoda experimentală poate fi folosită doar în mod limitat, au dus la apariţia actualismului în geologie şi el nici nu putea să apară decît într-o ştiinţă istorică. El este propriu şi altor ştiinţe, dar geologia este prima care i-a pus bazele.

---

[6] Vezi Gr. Răileanu, *Geologia generală*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1959, p. 24; P. Fourmarier, *Principes de géologie*, 1933, p. 18.

[7] Vezi P. Fourmanier, *loc. cit.*

[8] Vezi J. D. Bernal, *Ştiinţa în istoria societăţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 564—565.

La început, termenul de actualism desemna în același timp atît principiul, cît și metoda. Datorită dezvoltării științelor geologice, s-a ajuns ca această denumire s-o poarte numai metoda. Metoda actualistă contemporană — variantă a metodei comparativ-istorice [9] — nu mai are la bază vechiul principiu actualist-uniformist, ci principiul materialist-dialectic al dezvoltării, care presupune, pe lîngă repetabilitate, și nerepetabilitate. (Această idee va fi tratată în partea *Bazelor obiective și limitele actualismului.*)[10] Datorită actualismului, în geologie a pătruns ideea dezvoltării, a transformării treptate a pămîntului.

Pentru acea fază de dezvoltare a geologiei (sfîrșitul secolului XVIII) însă, datorită unui material faptic încă insuficient de bogat, datorită faptului că domina încă metafizica, dar în același timp dezvoltarea științelor impunea din ce în ce mai mult concluzii dialectice, actualismul va avea inițial caracter uniformist, care are un aspect metafizic [11], dar conține în el un valoros element dialectic — și anume ideea de comparare a trecutului cu prezentul — din care se va dezvolta ulterior metoda actualistă contemporană (comparativ-istorică).

Actualismul a avut o influență pozitivă și asupra altor ramuri ale științelor naturii. Astfel, de la Lyell, Darwin și-a însușit atît metodica, cît și concepția materialist-evoluționistă. La prima escală din călătoria sa pe „Beagle", deși plecase cu concepții fixiste și deiste, Darwin verifică actualismul și-l găsește în conformitate cu realitatea [12].

Un principiu, o metodă reflectă legile, trăsăturile obiective ale realității.

Trăsăturile generale ale metodei trebuie să reflecte trăsăturile generale ale domeniului de cercetare. Numai dacă satisface această condiție, ea va fi un instrument eficace în activitatea teoretică și cea practică.

Pentru a putea înțelege și explica actualismul este necesar, întîi de toate, să fie justificat din punct de vedere obiectiv, adică să se arate care sînt bazele sale obiective.

BAZELE OBIECTIVE ALE ACTUALISMULUI

Fiind o metodă de explicare a fenomenelor trecute, actualismul ridică următoarele probleme : 1. cum dezvăluim succesiunea și durata fenomenelor care ies din sfera observației directe a omului? Sau, ceea ce este același lucru, pe ce baze aducem în sfera cunoașterii timpul? 2. De asemenea, cum dezvăluim cauzele fenomenelor trecute?

Geologia se numără printre primele științe care s-a izbit de aceste probleme. Fără a da răspuns la astfel de întrebări era imposibilă nu numai periodizarea timpului geologic, dar nici măcar înțelegerea faptului că nu toate corpurile geologice au aceeași vechime. Geologia face parte din

---

[9] Vezi O. Băncilă, I. Ilie, M. Grigore, *Actualismul — metoda de studiu a dezvoltării istorice a învelișului geografic*, în „Analele Universității București", seria Șt. naturale, geologie—geografie, nr. 37/1963, p. 139.

[10] Vezi V. I. Nosal, P. P. Ciupin, *Practica — criteriul adevărului în geologie*, în „*Practica — criteriul adevărului în știință*", București, Edit. științifică, 1963, p. 197—199.

[11] Vezi F. Engels, *op. cit.*, p. 14.

[12] Vezi Ch. Darwin, *Originea speciilor*, București, Edit. Academiei, 1957, *Autobiografia*, p. 15—16, 19—20 și p. XV—XVI din *Prefața* lui V. D. Mîrza.

primele ştiinţe care rezolvă problema succesiunii, dar o rezolvă în felul său, particular. Mai întîi ea dezvăluie corelaţia care există între succesiunea de formare a stratelor geologice şi superpoziţia lor. Apoi, descoperă că pe Pămînt între succesiunea de formare a corpurilor geologice şi poziţia lor relativă este o strînsă corelaţie obiectivă. Această corelaţie a fost pîrghia principală pe care s-a sprijinit geologia pentru ordonarea în timp, conform succesiunii lor, a obiectelor şi progreselor geologice (geocronologia relativă), căci ea oferea posibilitatea ca în caracteristicile spaţiului să se găsească caracteristicile timpului.

Mult mai tîrziu (secolul XX), fizica descoperă corelaţia dintre cantitate şi timp, exprimată în forma ei particulară prin corelaţia dintre numărul atomilor radioactivi şi timpul dezintegrării acestora. O astfel de corelaţie face posibilă dezvăluirea succesiunii şi duratei cu mai multă profunzime, punîndu-se bazele geocronologiei absolute.

Baza obiectivă a dezvăluirii succesiunii şi duratei în geologie este corelaţia obiectivă care se stabileşte între timp, spaţiu şi cantitate, ca proprietăţi ale materiei. Caracteristicile timpului geologic sînt reflectate în caracteristicile spaţiului şi cantităţii de materie terestră.

Simpla dezvăluire a succesiunii însă nu reprezintă decît un prim pas în cunoaşterea trecutului. Trecutul este dezvăluit abia după ce se va cunoaşte de ce a apărut acea succesiune şi nu alta, adică înseşi cauzele succesiunii şi deci cauzele fenomenelor care s-au succedat. Dar cum putem cunoaşte un astfel de şir cauzal, cînd de cele mai multe ori cauza dispare după ce s-a cunoscut în efect?

Este adevărat, de multe ori cauza se estompează, dar în locul ei întotdeauna rămîne efectul, aşa încît cauzele trecute rămîn în efectele prezente. De aceea, cercetătorul nu vine în contact cu succesiunea cauzelor, ci cu succesiunea efectelor. Noi dezvăluim cauzele trecute, pornind de la efectele prezente, iar baza acestei dezvăluiri o reprezintă corelaţia obiectivă dintre cauză şi efect, datorită căreia proprietăţile efectului reflectă mai mult sau mai puţin univoc proprietăţile cauzei. Orientarea piliturii de fier în jurul polilor unui magnet reflectă proprietăţile cîmpului magnetic care cauzează orientarea; trăsăturile unui sediment reflectă trăsăturile procesului de sedimentare etc. Reflectarea, mai mult sau mai puţin exactă şi mai mult sau mai puţin univocă a cauzelor de către efecte, asigură continuitatea legăturii prezentului cu trecutul.

Corelaţia cauză-efect n-ar putea însă servi ca bază în explicarea trecutului dacă n-ar exista repetarea obiectivă a cauzelor. În primul rînd, aceasta se datoreşte faptului că corelaţia însăşi nu poate fi pusă în evidenţă decît prin repetabilitate. În al doilea rînd, tocmai repetabilitatea arată că o cauză nu se produce doar într-un singur loc şi o singură dată. Cauza de acum poate fi cauza din trecut sau cauza din viitor. Geologia caută cauza de astăzi (de aici) în trecut (acolo), şi invers, adică ea caută cauzele identice, sprijinindu-se pe efectele identice. Aceasta este esenţa actualismului, ca metodă de explicare (cunoaştere) a lumii.

Aşadar, actualismul este rodul nemijlocit al descoperirii de către om, pe de o parte, a corelaţiilor dintre timp şi alte proprietăţi ale lumii materiale, iar pe de altă parte, al descoperirii identităţii, ca expresie a

repetabilităţii. Prin urmare, bazele obiective ale actualismului le reprezintă corelaţiile şi identităţile lumii obiective.

Actualismul a fost şi este instrumentul cel mai eficace în dezvăluirea istoriei scoarţei terestre. Studiul atent al fenomenelor actuale a permis omului să descopere legităţi şi corelaţii care, prin persistenţa lor, arătau că ele puteau să acţioneze tot aşa de bine în trecut ca şi astăzi. Tocmai aceste legităţi au fundamentat principiul conform căruia prin prezent poate fi explicat trecutul şi prevăzut viitorul.

Dar cît anume poate fi explicat trecutul prin această metodă?

Prin simpla confruntare a prezentului cu trecutul noi nu reuşim însă să-l dezvăluim în întregime pe acesta din urmă [13].

Prezentul însuşi, neintrînd în întregime în sfera de observaţie a omului, se dezvăluie treptat şi nu dintr-o dată. Aşa de pildă, fenomenele geologice intră doar parţial în sfera observaţiei directe. O mare parte din fenomenele geologice se desfăşoară în zone profunde sau inaccesibile omului astăzi [14], iar altele se desfăşoară extrem de lent, fiind imposibilă surprinderea de către om a întregii evoluţii a procesului geologic. Evident, toate acestea reprezintă limite relative ale cunoaşterii prezentului, pe care omul le înlătură treptat, pe măsura perfecţionării mijloacelor de investigaţie. Metoda experimentală contribuie în mare măsură la înlăturarea acestor limite ale cunoaşterii. În locul procesului geologic foarte lent sau al celui ascuns observaţiei directe, omul studiază un fenomen analog mai accesibil, iar baza alegerii fenomenului analog o reprezintă concordanţa dintre cauză şi efect. Dar chiar dacă noi am reuşi să cunoaştem în întregime procesele geologice contemporane, n-am reuşi totuşi să dezvăluim complet trecutul folosind numai calea actualistă. Actualismul este limitat obiectiv de latura nerepetabilă a proceselor de pe Pămînt [15].

Mai sus s-a arătat că unul din temeiurile obiective ale actualismului este repetabilitatea fenomenelor în general, deci şi a celor geologice. Pe de altă parte, scoatem în evidenţă că actualismul este limitat obiectiv de ireversibilitatea aceloraşi fenomene. De aceea, pentru a clarifica sfera valabilităţii (utilităţii) actualismului se impune să se clarifice raportul dintre reversibilitate şi ireversibilitate în domeniile la care se aplică metoda comparării prezentului cu trecutul. Vom încerca să surprindem acest raport la procesele geologice care oferă posibilitatea urmăririi naturii într-un lung interval de timp şi de spaţiu.

Una din formele de manifestare a repetabilităţii în geologie este ciclicitatea [16]. Cicluri geologice, deosebite ca structură, durată etc., se cunosc în tot cursul existenţei scoarţei terestre. Transgresiunile şi regresiunile marine, orogeneza şi peneplenizarea, alternanţa epocilor umede cu cele secetoase, dezvoltarea vertiginoasă a unor specii din lumea vie şi stagnarea sau regresiunea aceloraşi specii, lichefierile parţiale ale scoarţei

---

[13] Vezi A. Lombard, *Géologie sédimentaire, Les séries marines*, Paris, Masson et Cie, 1956, p. 13—15; Sava Atanasiu, *op. cit.*; *Introducere.*

[14] Vezi V. V. Belousov, *Despre căile de dezvoltare a ştiinţei geologice*, în „Buletin de informare ştiinţifică al Academiei R.P.R.", 1963, nr. 14, p. 4—5.

[15] Vezi D. Rădulescu, *Petrografia rocilor sedimentare*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1965, p. 31.

[16] Vezi N. Oncescu, D. Giuşcă, N. Grigoraş, O. Băncilă, *loc. cit.*, p. 39—40.

şi consolidarea magmelor etc. sînt toate mărturii ale tendinţei materiei terestre de a reproduce obiecte şi stări. Nu există domeniu pe care-l studiază geologia în care să nu se întîlnească reproduceri, repetări. Numărul ciclurilor cunoscute este mare şi el va creşte pe măsură ce va progresa cunoaşterea ştiinţifică. Ciclicitatea geologică întotdeauna a atras şi va atrage atenţia geologilor, pentru că în spatele ei stau legile evoluţiei scoarţei terestre. Ea este necesară, legică şi este una din caracteristicile mişcării substanţei terestre.

Reproducerea fenomenelor geologice, repetarea lor, este însă relativă, iar această relativitate trebuie înţeleasă sub un dublu aspect.

A. Reproducerea unuia şi aceluiaşi fenomen nu are loc la nesfîrşit în timp şi spaţiu. Aşa de pildă, ciclurile orogenice nu puteau să apară decît o dată cu apariţia scoarţei terestre, după cum transgresiunile şi regresiunile marine ar fi fost imposibile fără individualizarea hidrosferei ca „înveliş" al globului terestru. Aceasta înseamnă că repetarea este condiţionată şi o dată ce dispar condiţiile ei sînt înlăturate însăşi repetările de acel tip. Unul şi acelaşi ciclu geologic nu-l vom întîlni deci pe toată durata existenţei planetei noastre.

B. Repetarea este o reproducere relativă a fenomenului trecut. Ea este aproximativă şi priveşte laturile esenţiale, necesare, generale ale fenomenului, şi nu pe cele neesenţiale, întîmplătoare şi particulare. Orogeneza hercinică a avut într-adevăr un echivalent în orogeneza caledoniană, dar s-a produs în condiţii particulare şi s-a manifestat în mod particular. Lîngă toate ţărmurile se depozitează un material mai grosier decît în larg, dar pentru oricare ţărm sînt condiţii de loc şi timp particulare, care fac ca sedimentul grosier de *aici* să nu fie absolut identic cu cel de *acolo* etc.

Simpla recunoaştere a faptului că repetarea proceselor de pe Pămînt nu este absolută, nu dezvăluie încă adevăratul raport dintre repetabilitate şi ireversibilitate, existent în aceste procese. Este necesar să se arate că ireversibilitatea fenomenelor de pe Pămînt se realizează numai prin repetare. Aşa de exemplu materia globului terestru a suferit, cel puţin în părţile sale superficiale, un proces continuu de diferenţiere care, în mare parte, este de natură gravitaţională. Atmosfera, hidrosfera şi scoarţa terestră sînt rezultatul acestei îndelungate diferenţieri. Dar prin natura sa, diferenţierea substanţei terestre este un proces ireversibil. Cum se realizează însă acest proces?

Diferenţierea generală a scoarţei terestre se realizează prin intermediul unor procese particulare, mai mult sau mai puţin locale. Fiecare proces magmatic (procesul de naştere şi consolidare a magmei), fiecare proces de metamorfism (procesul de adaptare a rocilor la condiţiile de presiune şi temperatură, mai mari decît acelea în care s-au format, fără a-şi pierde starea solidă), fiecare proces de sedimentare (acumularea gravitaţională a suspensiilor) este în acelaşi timp un proces de diferenţiere a substanţei. Pentru a se diferenţia ireversibil scoarţa terestră au fost necesare mii de procese locale magmatice, metamorfice, sedimentare, foarte asemănătoare între ele. Tot astfel, pentru a evolua ireversibil o specie biologică a fost necesară naşterea şi moartea a milioane de indivizi biologici, extrem de asemănători unul cu celălalt. Aceasta arată că pe Pămînt, pentru a se

realiza un sens ireversibil, o tendinţă, este absolut necesară repetarea. Repetarea concretă este corelată cu tendinţa, se realizează cu trăsături impuse de tendinţă şi dispare în momentul în care a fost realizată tendinţa. Reproducerea unui fenomen este cu atît mai fidelă, cu cît între fenomenul dat şi fenomenul reprodus se interpun mai puţine repetări. Orogeneza alpină repetă orogeneza huroniană, dar nu cu atîta fidelitate ca pe orogeneza hercinică. Calcarele sedimentate azi repetă calcarele din celelalte ere, dar repetarea devine din ce în ce mai relativă, pe măsură ce ne depărtăm în timp. Cu alte cuvinte, realizînd tendinţa ireversibilă, repetarea concretă constituie cauza propriei sale relativităţi. Sensul ireversibil realizat este acela care determină, pe de o parte, ca repetarea de un anumit fel să nu fie infinită în timp, iar pe de altă parte, ca reproducerea să nu fie absolută.

Relativismul repetării este cea mai serioasă piedică obiectivă ce stă în faţa metodei actualiste. Pornind de la cauzele actuale noi reproducem pe plan logic cauzele trecute sau viitoare, dar cu aproximaţii din ce în ce mai mari pe măsură ce ne depărtăm de prezent. Cunoaşterea trecutului şi viitorului, dezvăluite pe cale actualistă, devine astfel din ce în ce mai aproximativă o dată cu depărtarea în timp. Mai mult decît atît, multe forme (tipuri) de repetare care s-au realizat în trecut, sau se vor realiza în viitor, nu se realizează şi astăzi, pentru că au fost sau vor fi cerute de tendinţe „neactuale". Aceste tendinţe şi repetări rămîn de necunoscut prin metoda actualistă.

Astfel de limite obiective ale actualismului nu-i diminuează cu nimic valoarea cognitivă. Nu trebuie uitat că ireversibilitatea proceselor terestre a fost descoperită prin compararea permanentă a trecutului cu prezentul, adică prin aplicarea consecventă a actualismului. Aceasta înseamnă că actualismul a fost principala unealtă prin care geologia a apărut şi s-a dezvoltat ca ştiinţă, dar totodată a dus şi la descoperirea propriilor sale limite.

Aşadar, se poate conchide că dacă la baza obiectivă a actualismului stă latura repetabilă a proceselor geologice, limitele obiective ale acestuia sînt impuse de latura nerepetabilă a aceloraşi procese.

În afară de aceasta, metoda actualistă are o limită care derivă din însuşi conţinutul (mecanismul) său. În ultimă instanţă ea îşi propune să descopere relaţiile cauzale ale proceselor trecute (şi viitoare) de pe Pămînt. Dar cum aceste relaţii sînt descoperite mijlocit prin confruntarea efectelor, măsura în care va fi dezvăluită cauza va depinde direct de gradul de concordanţă dintre cauză şi efect. Aşa-zisul fenomen de convergenţă, care exprimă faptul că la unul şi acelaşi fenomen geologic se poate ajunge pe mai multe căi, arată în acelaşi timp că există efecte a căror cauză nu este unică. Cutremurele de pămînt, de pildă, pot să aibă mai multe cauze, mai multe origini. Discuţiile aprinse asupra cauzei formării granitului, care s-au dus şi se duc încă, vin să scoată în evidenţă că această rocă poate să se datorească în aceeaşi măsură cristalizării magmei ca şi procesului de metasomatoză [17]. Existenţa fenomenului de convergenţă a impus clasificarea obiectelor geologice nu numai după caracteristicile lor morfo-

[17] Procesul de înlocuire a unei substanţe cu alta, diferită din punct de vedere chimic, astfel încît starea solidă să se conserve.

structurale, ci şi după criterii genetice, astfel că obiecte geologice asemănătoare aparţin de multe ori la grupe genetice diferite.

Existenţa deci a posibilităţii ca acelaşi efect să fie determinat de cauze diferite face ca în unele situaţii prin metoda actualistă să se stabilească cauzele geologice vechi doar cu un anumit grad de probabilitate. În acele situaţii, noi vom descoperi grupul de cauze în care trebuie să căutăm cauza efectului observat, adică conturăm sfera în care trebuie căutată cauza. Dacă latura ireversibilă a proceselor de pe Pămînt limitează în special cîmpul de utilitate al actualismului în timp şi arată că nu toate fenomenele trecute pot fi explicate prin compararea cu prezentul, fenomenul de convergenţă limitează profunzimea şi precizia explicării fenomenului trecut. Aşa încît actualismul este o metodă a cunoaşterii cu potenţă limitată obiectiv. Cu toate acestea, în decursul dezvoltării geologiei ca ştiinţă, cîmpul lui a fost lărgit sau restrîns, manifestîndu-se ca o metodă maleabilă, permanent supusă „retuşărilor", fapt ce a fost condiţionat de limitele sale subiective, care s-au deplasat o dată cu progresele cunoaşterii.

★

Înainte de a compara prezentul cu trecutul exista deja metoda comparării obiectelor şi fenomenelor prezente. Ca obiecte de comparaţie au servit şi obiectele geologice, dar privite în afara cauzelor şi istoriei lor. Comparaţia îndelungată însă a dus la legarea obiectului de cauză şi numai după aceasta s-a ajuns la deosebirea cauzelor prezente (asociate cu efecte prezente şi viitoare) de cauzele trecute, ajungîndu-se astfel la elaborarea noţiunilor de vechi şi nou în geologie. Din acest moment, se pun bazele elaborării principiului actualismului, apărînd primele „rudimente" ale metodei: vechiul şi noul încep să fie comparate. O atare comparaţie o găsim în epoca Renaşterii mai ales la Leonardo da Vinci, Nicolaus Steno şi Lomonosov. La Lyell însă găsim pentru prima dată actualismul ca metodă principală în ordonarea fenomenelor geologice în timp. Meritul său constă în crearea unui sistem armonios în geologie prin aplicarea sistematică şi consecventă a rezultatelor obţinute prin studiul fenomenelor actuale „la diverse profile ale scoarţei terestre, căutîndu-se în ele urmele *aceloraşi* fenomene"[18], reuşind în acest fel să dea un prim tablou al evoluţiei scoarţei globului pămîntesc. Dar tabloul prezentat de Lyell suferă de anumite limite metafizice şi mecaniciste, deoarece metoda actualistă aplicată de la el se baza pe *principiul uniformismului*. Compararea simplistă, mecanică a diferitelor fenomene, fără a ţine seama de condiţiile în care s-au format, ducea la ideea unei evoluţii cu caracter uniform, evoluţie ce apărea doar ca o succesiune a unor elemente identice. Modul uniformist de înţelegere a evoluţiei Pămîntului de către Lyell a fost determinat şi de faptul că el, elaborîndu-şi concepţia în lupta pe care a dus-o împotriva catastrofismului, a pus un accent prea mare pe modificarea treptată, uniformă a scoarţei, nesesizînd astfel existenţa salturilor, apariţia noului, faptul că Pămîntul se dezvoltă într-un anumit sens [19].

---

[18] Vezi B. P. Visoţki, *Problema actualismului şi uniformismului şi sistemul metodelor în geologie*, în „Probleme de filozofie", 1961, nr. 3, p. 153.

[19] Vezi N. Oncescu, D. Giuşcă, N. Grigoraş, O. Băncilă, *loc. cit.*, p. 43; V. I. Nosal, P. P. Ciupin, *loc. cit.*, p. 198.

Acumularea în continuare de date, în special în domeniul paleontologic, şi apariţia darvinismului duc la prima contradicţie între uniformismul lui Lyell şi evoluţionismul biologic [20]. Pe de altă parte, acumularea unor fapte noi, cu ajutorul metodei actualiste a pus sub semnul întrebării tabloul evoluţionist prezentat de Lyell, precum şi metoda actualistă în forma folosită de el. Ieşea din ce în ce mai mult la iveală că uniformismul [21] nu corespunde realităţii, că scoarţa terestră se modifică prin acumulări treptate şi salturi, prin negaţii succesive, care orientează dezvoltarea Pămîntului într-o anumită direcţie. În încercarea de a pune de acord actualismul cu realitatea geologică s-a manifestat tendinţa de a respinge uniformismul şi de a păstra metoda actualistă ca viabilă. Unii geologi însă (L.V. Pustovalov, 1952), nefăcînd distincţie între principiul uniformismului şi metoda actualistă contemporană, al cărei principiu nu mai este uniformist, au respins o dată cu uniformismul şi metoda [22].

Metoda actualistă, cu toate limitele sale, rămîne şi astăzi principalul instrument de investigaţie a relaţiilor cauzale în ştiinţa geologică [23].

★

Procesul constituirii geologiei ca ştiinţă începe în momentul în care obiectele geologice sînt privite cauzal şi coincide cu momentul de trecere la etapa explicativă a geologiei. Trecerea la etapa explicativă a geologiei a pregătit-o etapa anterioară, de „inventariere" şi descriere a obiectelor geologice. Numărul imens de obiecte geologice a impus şi aici, ca şi în alte ştiinţe, nevoia de sistematizare a acestora. Prin comparare şi analiză s-a ajuns la gruparea elementelor componente ale scoarţei (rocilor, mineralelor etc.) care, chiar dacă nu a corespuns legăturilor naturale, reale dintre obiecte, „a forţat" descoperirea acestor legături.

Pasul hotărîtor care a făcut să se treacă la etapa explicativă a fost descoperirea în pluralitatea obiectelor geologice, atît a diversităţii cît şi a asemănării multora dintre ele. Diversitatea apărea ca expresie a faptului că nu toate aceste obiecte sînt la fel de complexe şi că cele mai complexe cuprind ca părţi componente pe cele mai simple. De pildă, se sesizase deja că un munte este alcătuit din roci şi că roca însăşi este alcătuită din alte substanţe mai simple. Pe de altă parte, pe măsură ce cercetarea se extindea în suprafaţă, s-a sesizat şi fenomenul opus: extrem de multe obiecte geologice se aseamănă mult, deşi sînt la distanţe impresionante unele de altele. (Asemănarea a fost scoasă în evidenţă mai uşor la minerale şi roci, sisteme relativ simple, şi ceva mai greu la celelalte sisteme, mai mari şi mai complicate.) Ba mai mult, s-a descoperit că o parte din aceste obiecte sînt asemănătoare, dacă nu chiar identice, cu cele contemporane omului. Dar dacă cele contemporane omului se formează, se modifică, datorită unui proces, sînt rezultatul unei mişcări, unor cauze, înseamnă că toate celelalte obiecte asemănătoare trebuie să se fi născut într-un mod

---

[20] Vezi *Bolşaia Sovetskaia Enţiklopedia*, 1949, *Aktualizm*.

[21] Vezi P. Bomboe, *Cu privire la obiectul şi metodele geologiei*, în *Materialismul dialectic şi ştiinţele contemporane ale naturii*, vol. IV, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 242.

[22] Vezi B. P. Visoţki, *loc. cit.*, p. 151 şi 160.

[23] Vezi G. Macovei, *Geologie stratificată*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1954, p. 12—13; D. Rădulescu, *op. cit.*, p. 32.

asemănător şi în condiţii asemănătoare, deci toate au avut o istorie asemănătoare.

Compararea fenomenului din faţa omului cu un fenomen presupus, din afara prezenţei sale, nu era altceva decît compararea a ceea ce există cu ceea ce a fost, adică a fenomenelor prezente cu fenomenele trecute. Această comparare, care anunţă naşterea metodei actualiste, a mijlocit saltul de la descriptivism la geologia evolutivă şi explicativă. De data aceasta, în cîmpul cunoaşterii, obiectele geologice intră ca efecte, ca rezultate din ceva şi datorită a ceva. Privite cauzal, obiectele geologice sînt privite, în ultimă instanţă, în mişcarea lor. Ceea ce înainte era tratat ca „pietrificat" acum începe să fie privit în transformare, iar pe prim plan începe din ce în ce mai mult să treacă istoria obiectului geologic. Istoria Pămîntului începe să fie studiată cu mai multă insistenţă, iar periodizarea acestei istorii este una din marele cuceriri ale geologiei. Fără actualism însă, periodizarea transformărilor de pe Pămînt ar fi fost imposibilă.

Marele merit al actualismului, prin urmare, constă în introducerea în sfera cunoaşterii a cauzelor necontemporane omului. Alături de „inventarierea" şi descrierea efectelor, se desfăşoară procesul de comparare, descriere şi „inventariere" a cauzelor. Aşa s-a ajuns la operaţia de sistematizare genetică a fenomenelor geologice, care se sprijină în primul rînd pe legăturile cauzale dintre aceste fenomene. De-abia acum devine posibilă descoperirea convergenţei şi laturii repetabile a proceselor de pe Pămînt, adică posibilitatea apariţiei anumitor fenomene pe diverse căi, prin diverse şiruri cauzale. Actualismul, contribuind la descoperirea convergenţei şi nerepetabilităţii, a dus, aşadar, la descoperirea uneia din propriile sale limite obiective, şi acest lucru nu trebuie trecut cu vederea.

Cunoaşterea proceselor geologice se datoreşte mai ales principalei metode a geologiei — actualismul. Prezentul, fie ca proces natural, fie ca proces experimental, este punctul de plecare în înţelegerea trecutului. Oricît de îndepărtat ar fi timpul, cu toată ireversibilitatea sa, omul reuşeşte să-l dezvăluie din ce în ce mai profund, pe măsură ce înţelege legătura, continuitatea acestuia cu prezentul. Avem noi oare certitudinea că ideea pe care ne-o facem despre trecut sau viitor este într-adevăr o reflectare obiectivă? Putem fi siguri că a existat într-adevăr era mezozoică şi că atunci au existat într-adevăr cele mai mari reptile de pe Pămînt? Putem fi siguri că un corp magmatic existent undeva, în era paleozoică, a determinat naşterea zăcămintelor pe care le exploatăm astăzi?

Toate reprezentările noastre despre trecut sînt confruntate, mai devreme sau mai tîrziu, cu practica geologică şi practica de producţie [24]. Prin activitatea practică noi ajungem să separăm reprezentările veridice despre trecut de cele false. Şi aici deci, ca şi în toate domeniile cunoaşterii, piatra de încercare a veridicităţii cunoştinţelor geologice este practica. Practica geologică arată că reflectarea cauzelor fenomenelor de pe Pămînt, descoperite cu ajutorul metodei actualiste, este o reflectare obiectivă. Actualismul este, aşadar, o metodă ştiinţifică, elaborată din necesităţile ştiinţei istorice a Pămîntului, valabilă însă pentru orice investigaţie cu caracter istoric.

---

[24] V. I. Nosal şi P. P. Ciupin, *loc. cit.*, p. 191—211.

CU PRIVIRE LA SECVENȚA SILOGISTICĂ NECESARĂ

DE

NILS ÖFFENBERGER

La Aristotel, secvența silogistică necesară se poate examina sub două aspecte : a) *largo sensu* — conform definiției silogismului — secvența necesară a „ceva" din „altceva", și b) *stricto sensu*, adică prin luarea în considerație a valorii de adevăr a presupoziției și a consecinței. De exemplu din premisele :

„om revine oricărei pietre" și

„piatra revine oricărui grec", se ajunge cu necesitate silogistică la concluzia : „om revine oricărui grec". În cazul exemplului prezentat mai sus, din premisele date a urmat concluzia, valoarea de adevăr a premiselor și a concluziei nu a fost însă luată în considerație. În capitolele 2—5 ale cărții a doua ale *Anal. prime*, Aristotel se ocupă explicit de secvența necesară a unei concluzii cu o valoare de adevăr determinată, care urmează din premise, a căror valoare de adevăr a fost de asemenea explicit determinată.

În special acest al doilea aspect al secvenței silogistice necesare, prezintă, după părerea noastră, un interes deosebit din punctul de vedere al logicii moderne, în care — după Hans Hermes — se precizează două criterii ale conceptului de deducere (*Folgerungsbegriff*) : 1) *„Criteriul adevărului* : din premise adevărate nu urmează decît enunțuri adevărate" și 2) corolarul acestuia „Din enunțuri false nu se poate deduce nimic", sau, mai precis, „Dacă cel puțin o premisă este falsă, nu se poate deduce nimic"[1]. În legătură cu acest criteriu corolar, am putea cita și scrisoarea lui Gottlob Frege adresată lui Jourdain (1910), în care observă că „... din premise false nu se poate deduce nimic". Dar, după cîte observă Günther Patzig [2], Frege se referă în scrisoarea citată la aplicabilitatea regulii de detașare (*Abtrennungsregel*) și sub acest aspect credem că s-ar putea explicita teza lui Frege în felul următor : „din premise false, nu se poate deduce nici o consecință *detașabilă*". Că și din premise false urmează cu necesitate silogistică o concluzie cu o valoare de adevăr determinată, vom expune în cele ce urmează.

---

[1] Hans Hermes, *Über den Folgerungsbegriff*, în „Studium Generale", nr. 3, 1966, p. 142.

[2] Cf. G. Patzig, *Aristotle and syllogisms form false premisses*, Mind, 68, 1959, p. 186—192.

Rev. filoz., **15**, 9, p. 1053—1065, București, 1968

La Aristotel se pot explica trei procedee de determinare *necesară* a concluziei şi în cazul conjuncţiilor false de premise : a) aplicarea definiţiei judecăţilor total false, b) procedeul de evidenţiere a contrazicerii „axiomei" silogismului şi c) metoda substituţiei.

Deoarece deducerea falsului din combinaţii de premise false nu prezintă — aparent — probleme şi deoarece o preocupare primordială a legicii este cea de a deduce concluzii adevărate, Aristotel cercetează cu precădere acele conjuncţii false de premise [3], care permit determinarea unei concluzii adevărate, fără să restrîngă totuşi sfera investigaţiilor asupra acestora.

Fără a intra în detalii filologice[4], menţionăm că putem indica, pe de altă parte, 49 de cazuri în care valoarea de adevăr a concluziei se determină „asertoric" prin viitorul indicativ (ἔσται) şi nu doar la nivelul „posibilităţii". Iar aşa cum arată şi G. Patzig, „viitorul are în limba greacă capacitatea de a exprima *necesitatea* (subl. ns. — *N.Ő.*), în special necesitatea unei consecinţe ; în privinţa acestei nuanţe, Aristotel utilizează deosebit de des viitorul lui „εἶναι"[4].

Distincţia lui Aristotel între premisele total şi parţial false este de importanţă primordială şi din punctul de vedere al problemei examinate de noi [5]. Prin această distincţie Stagiritul poate determina cu acribie, cu necesitate silogisică valoarea de adevăr a concluziei care urmează din anumite conjuncţii false de premise, ceea ce ar fi imposibil fără această distincţie ; cum vom vedea, în cazul unor conjuncţii false de premise, în care apar premise parţial false, valoarea de adevăr a concluziei nu este determinabilă, în vreme ce, premisele total false vor accepta determinabilitatea concluziei.

Distincţia dintre total şi parţial fals o găsim în *Anal. pr.* B, 2, 54—e 4—6 : „Înţeleg prin total fals *contrarul* (subl. ns., — nu contradictoriul) adevărului, de exemplu, dacă aceea ce nu aparţine la nimic este socotită că aparţine la tot, sau ceea ce aparţine la tot este considerat că nu aparţine la nimic". Deci o judecată total falsă este aceea a cărei judecată contrară este adevărată, iar cea parţial falsă, faţă de care judecata contradictorie este bineînţeles adevărată, fără să fie însă adevărată şi cea contrară. Aplicînd această definiţie a premiselor total false, Aristotel determină cu acribie valoarea de adevăr a concluziei modurilor Cesare şi Camestres cînd ambele premise sînt total false : „Dacă acum A nu revine niciunui B şi revine fiecărui C — de ex. fiinţa vie nu revine niciunei pietre, dar revine fiecărui cal — şi dacă se consideră propoziţiile în mod contrar, astfel încît A să revină fiecărui B şi niciunui C, atunci va fi adevărată concluzia care urmează din premisele total false (ἐκ ψευδῶν ὅλων τῶν προτάσεων ἀληθὲς ἔσται τὸ συμπέρασμα)"[6]. În cazul modului Cames-

[3] Vorbim de conjuncţii false de premise şi nu de conjuncţii de premise false pentru că o conjuncţie falsă de premise are loc cînd cel puţin una din premise este falsă în vreme ce conjuncţia de premise false presupune falsitatea ambelor premise.

[4] G. Patzig, *Die Aristotelische Syllogistik*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1963, p. 27 ; Patzig îl citează, în această privinţă, pe Kuhner-Gerth, *Griechische Grammatik* I, p. 173 şi urm.

[5] Că această distincţie prezintă o importanţă deosebită şi din punctul de vedere al genezei logicii polivalente este o problemă care în contextul lucrării de faţă nu poate fi evidenţiată.

[6] *Anal. pr.*, B, 2, 55-b, 10—14.

tres, de asemenea [7]. Valoarea de adevăr a concluziei este prin urmare determinabilă și anume cu precizie, pentru că — spre deosebire de alte conjuncții false de premise, care permit o concluzie adevărată cît și falsă — în cazul modurilor Cesare și Camestres cu ambele premise total false, este imposibil ca concluzia care urmează din ele să fie falsă. Cele două premise total false ale modului Cesare se transformă în urma aplicării definiției falsului total în premisele adevărate ale lui Camestres; dacă pornim de la premisele total false ale lui Camestres, vom avea prin aplicarea definiției falsului total, premisele adevărate ale lui Cesare. Concluzia care urmează din aceste premise adevărate în cadrul modului contrar, va fi evident întotdeauna o judecată universal negativă adevărată, deoarece din adevăr nu urmează falsul. Modurile Cesare și Camestres pot fi numite prin urmare moduri contrare, nu numai pentru că premisele lor se află în raport de contrarietate („e" din Cesare cu „a" din Camestres și invers), dar și pentru că premisele total false ale unuia dintre aceste moduri se transformă în premise adevărate de formă contrară [8]. Dar esențial este că Aristotel a surprins determinabilitatea valorii de adevăr a concluziei în cazul acestor moduri silogistice; *ori de cîte ori* avem ambele premise total false ale modurilor Cesare și Camestres, concluzia care urmează din aceste premise, va fi adevărată.

În alt context, cercetînd posibilitatea *erorii* în diferite figuri silogistice, Aristotel revine la această problemă și subliniază că *eroarea* sub forma unei concluzii false, nu este posibilă în figura a doua, dacă ambele premise sînt total false, ceea ce înseamnă că în acest caz concluzia nu poate fi decît adevărată. Acesta este sensul textului din *Anal. sec.* A. 1 b, 80—a: „În figura a doua premisele nu pot să fie amîndouă total false. În adevăr, dacă A aparține la toți B, nici un termen mediu nu poate fi universal afirmat despre o extremă și universal negat despre alta; dar premisele în care mediul este afirmat despre o extremă și negat despre alta este condiția necesară pentru ca să rezulte un silogism. De aceea, dacă, luate în acest mod, ele sînt cu totul false, contrariile lor trebuie invers să fie cu totul adevărate, ceea ce este imposibil. Pe de altă parte, nimic nu se opune ca amîndouă premisele să fie parțial false..." [9].

Aristotel nu putea însă acorda acestei metode de determinare a valorii de adevăr a concluziei în cazul conjuncțiilor false de premise un domeniu de acțiune nelimitat; ea într-adevăr nu poate fi aplicată decît în mod restrîns. Dacă avem de ex. modul Barbara cu două premise total false, în urma aplicării definiției premiselor „A" total false am obține două premise „E", care bineînțeles nu permit secvența nici unei concluzii. Este semnificativ că Aristotel aplică definiția falsului total pentru determinarea valorii de adevăr a concluziei — ca și în cazul analizat — atunci cînd concluzia care urmează nu poate avea decît o singură valoare, nu așa ca în cazul altor conjuncții false de premise, din care poate urma o concluzie adevărată, dar și falsă.

---

[7] *Anal. pr.*, 55-b, 14—16.

[8] Bineînțeles, în cazul premiselor parțial false nu mai avem această situație.

[9] Nota explicativă a traducerii românești (p. 65, nota 4) este complet eronată. Se susține, de exemplu, că „Nici un om nu este nemuritor" este o propoziție total falsă, ceea ce este evident eronat.

Determinarea cu acribie a valorii de adevăr a concluziei Stagiritul o poate realiza şi în cazul modurilor „axiomatice", Barbara şi Celarent, care realizează explicit axioma silogismului, „dictum de omni et nullo". În acest caz Aristotel nu aplică însă definiţia premisei total false, ci recurge la procedeul pe care l-am putea numi „contrazicerea axiomei" : dacă premisa majoră a modurilor Barbara şi Celarent ar fi total falsă, premisa minoră adevărată, iar concluzia de asemenea adevărată, ar fi contrazisă axioma silogismului. Într-adevăr, dacă prin premisa majoră se consemnează o relaţie total falsă între termenul major şi termenul minor, atunci, deoarece termenul minor conform premisei minore adevărate face parte din termenul mediu, în concluzie despre termenul minor va fi necesar să enunţăm termenul major în acelaşi fel ca şi despre termenul mediu ; altfel ar fi contrazisă axioma silogismului, adică despre specie (= term. minor) am enunţa termenul major altfel decît despre gen (= term. mediu), ceea ce reprezintă o încălcare a axiomei silogismului. De aceea susţine Aristotel că în cazurile amintite „... este imposibil ca concluzia să fie adevărată" („... ἀδυνατον τὸ συμπέρασμα ἀληθὲς εἶναι")[10]. Prin urmare, în acest caz valoarea de adevăr a concluziei este în mod explicit determinabilă cu necesitate ; imposibilă fiind situaţia de a avea o concluzie adevărată, ea este cu necesitate falsă. Ca şi modurile Cesare şi Camestres cu ambele premise total false, modurile Barbara şi Celarent cu premisa majoră total falsă şi minora adevărată nu permit decît concluzii cu o singură valoarea de adevăr, nu ca în cazul altor conjuncţii de premise false, care permit atît secvenţa unei concluzii adevărate, cît şi a uneia false.

Determinarea valorii de adevăr a concluziei în cazul acelor conjuncţii false de premise care admit atît secvenţa unei concluzii adevărate cît şi a uneia false, Aristotel o realizează cu ajutorul substituţiei în variabilele silogismului.

Modul Barbara, de ex., cu două premise total false, permite atît secvenţa unei concluzii adevărate cît şi a uneia false ; dacă termenul major este un gen al termenului minor, concluzia este adevărată : de ex. premisele „animal revine fiecărei pietre" şi „piatra revine fiecărui cal determină concluzia adevărată, „animal revine fiecărui cal" genul se enunţă despre specie. Două premise total false ale modului Barbara pot avea însă drept concluzie şi o judecată falsă, dacă de ex. termenul major şi minor sînt specii ale aceluiaşi gen. Modul Barbara cu o premisă majoră adevărată şi premisă minoră falsă pot avea drept concluzie de asemenea fie o judecată adevărată, fie una falsă : de ex. dacă termenul major este un gen, iar termenul mediu şi minor sînt ambele specii ale acestui gen, atunci premisa majoră este adevărată (genul revine speciei), premisa minoră este falsă, (specia nu revine speciei coordonate), iar concluzia, (genul revine speciei), este adevărată. De ex. „Fiinţa vie revine oricărui om" şi „om revine oricărui cal", determină concluzia adevărată, „fiinţa vie revine fiecărui cal", — Dar premisa majoră adevărată şi minora total falsă pot avea drept concluzie şi o judecată total falsă : de ex. „Fiinţa vie revine fiecărui om" şi „Om revine fiecărei pietre", au drept concluzie „Fiinţa vie revine fiecărei pietre" (fals).

---

[1] *Anal. pr.* B, 2, 54-a, 9.

Se poate observa că Aristotel pe temeiul unei analize categoriale a variabilelor silogismului, nu operează substituții întîmplătoare în variabile, ci astfel de substituții care se bazează pe natura categorială a termenilor; pe baza acestor substituții Aristotel este în măsură să determine valoarea de adevăr a concluziei și în cazul acelor conjuncții false de premise din care poate urma atît o concluzie adevărată, cît și una falsă. S-ar putea chiar formula anumite legi referitoare la determinabilitatea valorii de adevăr a concluziilor care urmează din astfel de conjuncții de premise false: de ex. „Dacă premisa majoră a modului Barbara este adevărată și premisa minoră total falsă, iar termenul major este un gen al termenului minor, concluzia va fi adevărată", respectiv, în cazul aceloraşi conjuncții false de premise: „Dacă termenul minor este o noțiune care se află în afara sferei termenului major, concluzia va fi falsă" etc. etc. Astfel de legi care se referă la determinarea valorii de adevăr a concluziei și în cazul acelor conjuncții false de premise din care poate urma o concluzie adevărată, cît și falsă, s-ar putea da bineînțeles și în cazul altor moduri silogistice.[11] Trebuie să menționăm însă că această determinare nu are loc exclusiv pe baza valorii de adevăr a premiselor, — ca în cazul modurilor Camestres, Cesare, Barbara, Celarent, analizate mai sus, — ci prin luarea în considerație a naturii categoriale a termenilor; trebuie să avem informații suplimentare, de natură „materială" pentru a ști de ex. că termenul major este gen, cel minor „specie" etc. Pe de altă parte, se poate obiecta că de fapt determinarea valorii de adevăr a concluziei se operează „post festum"; într-adevăr, dacă se cunoaște că termenul major este un „gen" față de termenul minor, sîntem în posesiunea unor informații referitoare la raportul termenului major cu cel minor, cu alte cuvinte, nu ne mai aflăm în domeniul premiselor ci în cel al concluziei. Ținînd seama de acest fapt, observăm că acest procedeu al lui Aristotel prezintă totuși o valoare deosebită, pentru că permite determinarea valorii de adevăr a concluziei și în acele conjuncții false de premise, din care poate urma atît o concluzie adevărată cît și una falsă.

Prin urmare, putem constata că spre deosebire de viziunea matricei implicației materiale, care constată că dintr-un antecedent fals poate urma orice (= regula falsi) și că propoziție adevărată urmează din orice propoziție (= regula veri)[12], Aristotel, așa cum urmează din analiza de mai sus, nu se rezumă la aceste reguli. În anumite cazuri determinate, luînd în considerație raportul termenilor extremi față de cel mediu și aplicînd procedeele prezentate mai sus, fie că interzice deducerea unei concluzii adevărate din premise false, (modurile Barbara și Celarent cu premisă majoră total falsă și minoră adevărată), fie că precizează că nu este posibilă eroarea în anumite cazuri (Cesare și Camestres cu ambele premise total false), adică nu poate urma o concluzie falsă. În cazul celorlalte conjuncții false, care permit atît secvența unei concluzii adevărate cît și a unora false, Aristotel este în măsură ca și în aceste cazuri — potrivit unor substituții bine precizate în variabilele silogismului — să determine valoarea de adevăr a concluziei.

---

[11] Cf., de exemplu, *Anal. pr.*, B, 3, 53-b, 16—23.

[12] Cf. Scholz și G. Hasenjaeger, *Grundz. d. math. Logik*, Springer, Berlin—Göttingen, Heidelberg, 1961, p. 34.

Implicaţia materială care constată că din fals poate urma atît adevărul cît şi falsul, deci nu urmează un consecvent cu o valoare logică determinată nu se află, bineînţeles, în contradicţie cu viziunea Stagiritului, care constată că din anumite premise determinate urmează o concluzie cu o valoare logică determinată.

Indeterminabilitatea valorii de adevăr a consecventului din punct de vedere matriceal, care urmează din antecedent fals, şi determinabilitatea concluziei în cazul silogismului se datoresc, după părerea noastră, faptului că, în vreme ce matricea implicaţiei se referă la acele condiţii care garantează adevărul implicaţiei luată în totalitatea ei, silogismul aristotelic surprinde modalitatea de deducere din premise date. Implicaţia materială constată că din antecedent fals poate urma un consecvent adevărat, fără ca expresia luată în totalitatea ei să înceteze de a fi adevărată; silogismul aristotelic precizează însă acea legitate lăuntrică a formei silogismului potrivit căreia se poate determina cu acribie valoarea de adevăr a concluziei şi în cazul conjuncţiilor false de premise, ceea ce învederează, aşa cum arată acad. Ath. Joja, „... *dependenţa şi independenţa* formei, precum şi *unitatea* formei şi a conţinutului propoziţional în raţionamentul real"[13].

Totuşi, cu toate că Aristotel este în măsură să determine cu acribie, aşa cum am văzut valoarea de adevăr a concluziei care urmează cu stringenţă silogistică din conjuncţiile false de premise — nu conferă *expressis verbis* concluziilor adevărate, care urmează din conjuncţii false de premise, valoarea unei secvenţe silogistice *necesare*: viitorul indicativ („ἔσται"), nu serveşte pentru Aristotel decît pentru a constata „*că*" (ὅτι) urmează o concluzie adevărată. Se pune firesc întrebarea, oare de ce nu spune Aristotel niciodată că o concluzie adevărată urmează cu necesitate din respectivele conjuncţii false de premise? De ce Aristotel nu acordă oare determinarea modală a apodicticităţii acestor concluzii adevărate şi de ce spune explicit pe de altă parte cu o caracterizare suplimentară modală, că este *imposibil* ca să avem o concluzie adevărată atunci cînd premisa majoră a modurilor Barbara şi Celarent este total falsă şi minora este adevărată? Deci o concluzie falsă urmează *expressis verbis* cu necesitate (imposibil adevărat = necesar fals), dar nici măcar acele conjuncţii false de premise, care „nu permit eroarea", deci din care nu poate urma decît o concluzie adevărată, nu sînt caracterizate de Aristotel ca permiţînd secvenţa unei concluzii cu necesitate. Răspunsul la această întrebare îl putem găsi numai în acţiunea termenului mediu, care, atunci cînd cel puţin una dintre premise este falsă, nu-şi poate îndeplini funcţia sa mediatoare; dacă cel puţin una dintre premise este falsă, înseamnă că termenul mediu cel puţin faţă de un termen extrem se raportează fals şi deci concluzia, chiar dacă adevărul ei este *determinabil* cu acribie, nu urmează cu *necesitate silogistică* din premise, pentru că termenul mediu nu-şi poate îndeplini funcţia sa de mediere. Credem că ceea ce spune Aristotel în legătură cu concluziile necesare, care numai atunci sînt cu adevărat necesare, dacă şi cauza lor (= termenul mediu) este necesară, se poate aplica — *mutatis mutandis* — la concluziile adevărate, care atunci urmează cu necesitate

[13] Acad. Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. II, p. 192.

din premise, dacă termenul mediu poate acționa conform naturii sale mediatoare ori, această acțiune este imposibilă, dacă cel puțin una dintre premise este falsă. „... acolo unde demonstrația este posibilă, dar nu posedăm cauza, nu există o cunoaștere științifică. Dacă presupunem, de exemplu un silogism în care, deși A este valabil cu necesitate despre C, totuși B, termenul mediu al demonstrației, nu este cu necesitate legat de A și C, atunci nu se cunoaște cauza. *Căci concluzia nu-și datorește necesitatea termenului mediu* (subl. n.s.), deoarece concluzia este necesară, deși termenul mediu poate să nu fie"[14] (*mutatis mutandis* — dacă o concluzie este adevărată, dar termenul mediu nu se află în raporturi adevărate cu termenii extremi, atunci concluzia nu-și datorește adevărul ei premiselor, și deci adevărul ei nu este asertat la nivelul unei secvențe silogistice necesare).

Prin urmare, determinabilitatea cu acribie a valorii de adevăr a concluziei în cazul falselor conjuncții de premise nu este identificabilă cu secvența silogistică necesară a unei concluzii din premise; chiar dacă se poate preciza cu exactitate valoarea de adevăr care urmează din false conjuncții de premise, *secvența* silogistică a acesteia nu posedă atributul necesității, pentru că termenul mediu nu-și poate îndeplini funcția sa de mediere, condiție de bază a acțiunii silogismului aristotelic. Prin urmare, considerăm drept prim criteriu al secvenței silogistice necesare acțiunea mediatoare a termenului mediu.

Ca un al doilea criteriu al secvenței silogistice necesare am putea considera determinabilitatea univocă a concluziei Aristotel acordă o valoare superioară acelor false conjuncții de premise din care urmează o concluzie cu o singură valoare de adevăr. Cînd analizează secvența din două premise total false ale silogismelor de figura a doua, din care nu poate urma, cum am văzut, decît o concluzie adevărată, explicitează această determinabilitate spunînd că în aceste cazuri „*nu este posibilă eroarea*", modurile Barbara și Celarent cu premisă majoră total falsă și minoră adevărată determină „să fie *imposibil*, ca concluzia să fie adevărată"[15]. Conjuncțiile false ale celorlalte moduri, care permit concluzii adevărate cît și false, sînt pur și simplu înregistrate, fără nici o prevalare *expressis verbis* a lor. Dar din aceste considerații nu urmează însă că un al doilea criteriu al secvenței silogistice *necesare* ar fi determinabilitatea univocă a valorii de adevăr a concluziei; dar faptul că această determinabilitate este prevalată de Aristotel, poate fi consemnat în mod indiscutabil. Iar așa cum rezultă din cap. 4—7 al. *Anal. pr.* A, unde Aristotel respinge conjuncțiile de premise neconcludente — respinse ca nefiind concludente sînt tocmai acele conjuncții de premise, din care urmează concluzii de formă contrară și contradictorie. Dacă deci premisele de formă concludentă, de ex.

A nu revine nici unui B și
B revine oricărui C

---

[14] *Anal. post.*, A, 6, 75-a; cf. și A, 32, 88-b.

[15] Că Aristotel a preferat formularea negativă a determinării concluziei (= *imposibil* să fie adevărat), și nu cea pozitivă, echivalentă cu ea (= este *necesar* să fie falsă) se poate explica credem, tot prin faptul că nici în acest caz termenul mediu nu poate acționa — raportul dintre termenul mediu și termenul major fiind total fals —, ceea ce îl determină pe Aristotel să nu acorde *expressis verbis* nici în acest caz consemnarea unei secvențe necesare.

(premise orînduite conform regulilor figurii întîia) permit secvența unei concluzii unice dar cu valori de adevăr contradictorii (într-adevăr, „A nu revine niciunui C", concluzia care urmează din conjuncția de premise poate fi atît adevărată cît și falsă dacă conjuncția premiselor este falsă, fără ca respectiva conjuncție de premise să *se* înceteze de a mai fi concludentă), pe de altă parte, o conjuncție de premise este declarată ca nefiind concludentă, dacă din ea pot urma, desigur numai pseudoconcluzii, adevărate, dar de *formă* contradictorie. Aristotel *respinge* conjuncția de premise neconcludente. „A revine oricărui B și B nu revine nici unui C" prin indicarea unor asemenea substituții, care evidențiază raporturi universal afirmative și universal negative dintre extremi, deci pseudoconcluzii adevărate, dar de formă contradictorie. Deci un criteriu al secvenței necesare nu este determinabilitatea univocă a *valorii de adevăr* a concluziei, ci imposibilitatea de a deriva concluzii de *formă* contrară. Pentru a prezenta însă această problemă mai amănunțit, este necesar să facem un excurs privitor la procedeul respingerii în silogistica lui Aristotel.

În *Anal. pr.* A 4—6, Aristotel trece în revistă conjuncțiile de premise concludente și le respinge pe cele care nu pot genera concluzii cu necesitate. Pentru a respinge conjuncțiile de premise neconcludente, de ex. conjuncția premiselor A, E din figura I, Aristotel face apel în mod explicit la operația substituției variabilelor, literelor prin termeni concreți. După Jan Łukasiewicz, Aristotel ar fi procedat conform următorului program: Formele silogistice sînt respinse de către Aristotel „pe baza unor termeni concreți, care verifică premisele, „dar nu verifică concluzia"[16]. Și în altă parte, „Dacă vrem să probăm următoarea formă silogistică: (1) Dacă A revine oricărui B și B nu revine nici unui C, atunci A nu revine unor C, ca nefiind un silogism și prin urmare o teoremă logică adevărată, noi trebuie să indicăm existența unor asemenea semnificații ale variabilelor A, B și C, care transformă premisele în judecăți adevărate (verificîndu-le), fără să verifice concluzia. Într-adevăr, implicația care se compune din variabile este numai atunci adevărată, dacă toate valorile variabilelor, care verifică adevărul antecedentului, verifică și pe cel al consecventului. Cel mai simplu procedeu pentru a arăta acest fapt, este cel de a găsi asemenea termeni concreți, care verifică premisele „A revine fiecărui B" și „B nu revine nici unui C", dar nu verifică concluzia, „A nu revine unor C". Aristotel a găsit asemenea termeni ..."[17]. Procedeul lui Łukasiewicz diferă evident, după cum subliniază el însuși, de înterpretarea dată de Alexandru și H. Maier[18]. La aceste interpretări vom reveni în cele de mai jos, deocamdată am vrea să analizăm mai pe larg interpretarea dată de Łukasiewicz.

Potrivit interpretării logicianului polonez, Aristotel ar fi conceput silogismul exclusiv ca teză, ca implicație și nu ca regulă. Prin urmare, Aristotel se interesează de acele expresii silogistice, care pot fi asertate în totalitatea lor, luate ca întreg. Ar fi deci fals să considerăm cele două premise A și E ale primei figuri și să consemnăm că din ele „urmează" concluzii contrare, — potrivit interpretării lui Alexandru din Afrodisia

---

[16] Łukasiewicz, „AS", p. 70. Łukasiewicz se referă în continuare și la un alt procedeu de respingere, bazat pe modul *tollendo tollens*, care nu se mai referă însă la subiectul pe care-l analizăm.

[17] Łukasiewicz, „AS", p. 68—69.

[18] *Ibidem*, p. 68.

şi H. Maier — ci trebuie să considerăm conjuncţia de premise *împreună* cu concluziile posibile A, E,I,O şi să respingem pe rînd implicaţiile astfel considerate pe baza unor substituţii în variabile prin termeni concreţi, care verifică premisele, dar transformă concluzia în acelaşi timp în judecăţi false [19]. Dacă se vor găsi asemenea substituţii, atunci — în conformitate cu matricea implicaţiei, care declară falsă implicaţia cu antecedent adevărat şi consecvent fals — silogismul exprimat ca implicaţie nu va fi o teză,o lege logică şi ea poate fi prin urmare respinsă. Deci în vreme ce Alexandru şi H. Maier susţin că Aristotel ar fi considerat premise adevărate de aceeaşi formă dar cu termeni diferiţi, din care ar urma concluzii de formă contrară :

Toţi oamenii sînt fiinţe vii		Toţi oamenii sînt fiinţe vii
Nici un cal nu e om	şi	Nici o piatră nu e om
Toţi caii sînt fiinţe vii		Nici o piatră nu e fiinţă vie

— ceea ce este fals, pentru că din conjuncţii neconcludente de premise nu urmează nimic formal, iar concluziile cu termeni concreţi diferiţi nu se contrazic —, Aristotel ar fi procedat după cum urmează : consideră conjuncţiile de premise, a căror inconsistenţă vrea să o demonstreze *împreună* cu concluziile posibile şi pe rînd le respinge pe acestea pe bază de substituţii în variabile, care verifică premisele, transformînd concluzia într-o formă falsă. Expresiile posibile, exprimate ca implicaţii, sînt în ordinea dată de Łukasevicz, următoarele :

(1) „Dacă A revine oricărui B şi B nu revine nici unui C, atunci A nu revine unor C

(2) „Dacă A revine oricărui B şi B nu revine nici unui C, atunci A nu revine nici unui C.

Substituind pentru A /fiinţă vie, B/om, C/cal, „Aristotel a găsit"[20] termeni concreţi, care transformă premisele în judecăţi adevărate, iar concluzia în judecată falsă. Astfel s-a demonstrat că cele două premise, dacă au o concluzie negativă, nu pot constitui implicaţii mereu adevărate.

Dacă cele două premise vor avea drept concluzie judecăţi afirmative,

(3) „Dacă A revine oricărui B şi B nu revine nici unui C, atunci A revine unor C" respectiv

(4) Dacă A revine oricărui B şi B nu revine nici unui C, atunci A revine oricărui C, putem substitui pentru A /fiinţă vie, B/om şi C/piatră, antecedentul implicaţiilor (3) şi (4) va fi adevărat, iar consecventul va fi fals [21].

Reţinem din interpretarea lui Łukasiewicz, că conjuncţiile de premise neconcludente se resping în urma *intregirii* lor cu concluziile posibile, deci respingerea se operează la nivelul silogismului conceput ca teză şi anticipăm pe de altă parte, că substituţiile indicate de Łukasiewicz ca fiind substituţii programate de Aristotel, *nu corespund textului din Anal. pr. A. 4* [22]; de asemenea, reţinem obiecţia lui Łukasiewicz faţă de interpretarea lui Alexandru din Afrodisia şi H. Maier, că dacă se concepe silogis-

[19] A se vedea şi L. Borkowski : *Pierwsza nowoczesna monografia o sylogistyce Aristotelesa*, în „Studia Logika", t. V—1957, p. 23. De asemenea, I. M. Bochenski : „Aristotel operează simple substituţii, arătînd că concluzia în urma unor astfel de substituţii cu premise adevărate e adevărată, în altele, falsă" (*Ancient formal logic*, North Holland Publishing Company, Amsterdam, 1952, p. 48).

[20] Zukasiewicz, „AS", p. 68.

[21] *Ibidem*, p. 70.

[22] La această problemă revenim.

mul ca regulă, nu putem accepta c-ar urma în genere vreo concluzie din premisele neconcludente şi că nu putem avea decît pseudoconcluzii, care nu pot fi prin urmare prezentate drept judecăţi contrare, avînd de altfel termeni diferiţi.

Fără îndoială că interpretarea lui Łukasiewicz este în sine deosebit de valoroasă, ea se bazează însă pe conceperea silogismului ca teză or, este ştiut că există numeroase texte ale *Analiticelor* în care Stagiritul analizează silogismul pe bază de regulă. Poziţia lui Łukasiewicz privitoare la interpretarea substituţiilor operate de Aristotel este inexactă, după cum vom vedea îndată, — tocmai din cauza interpretării silogismului la Aristotel exclusiv sub formă de teză. Chiar în textul referitor la problema substituţiei ca metodă de respingere a conjucţiilor de premise neconcludente, Aristotel analizează silogismul conceput sub formă de regulă. Să ne referim deci la textul lui Aristotel, din *Anal. pr.* A. 4, 26-a 2—9 : „Dar dacă primul termen aparţine întregului mediu, iar mediul nu aparţine de loc termenului ultim, atunci nu va fi nici un silogism cu privire la extremi. Căci *nimic nu urmează cu necesitate din termeni raportaţi astfel* (οὐδὲ γὰρ ἀναγκαῖον συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι). În adevăr, este posibil ca primul să aparţină sau la toţi, sau la nici unul din ultimul, aşa încît nici o concluzie, nici una particulară şi nici una universală nu urmează cu necesitate. Dar dacă nu există nici o necesitate, atunci nu poate exista nici un silogism cu ajutorul acestor premise. Ca un exemplu de raport universal afirmativ între extremi (ὅροι τοῦ παντὶ ὑπάρχειν) putem lua termenii *animal, om, cal*; ca exemplu de raport universal negativ(τοῦ μηδενὶ), termenii *animal, om, piatră* [23]. Textul subliniat de noi afirmă că Aristotel concepe în acest context silogismul ca regulă. Adică, el nu asertează conjuncţia premiselor, împreună cu concluzia, ci consideră o conjuncţie de premise şi cercetează posibilitatea sau imposibilitatea derivării din respectiva conjuncţie a unei concluzii, deci priveşte silogismul ca regulă.

Explicitînd metoda lui Aristotel de a respinge conjuncţiile neconcludente de premise pe baza unor substituţii, putem observa că el indică astfel de substituţii, care să transforme premisele în judecăţi adevărate, dar concluziile, pseudoconcluziile care „urmează" din respectivele premise pot să apară sub *forma* unor judecăţi contrare. Această metodă de respingere se numeşte de altfel în literatura de specialitate „metodă de demonstraţie pe bază de exemple de concluzii în raport de contrarietate, respectiv contradicţie"[24]. Mai întîi Aristotel indică astfel de termeni care, substituiţi în variabile, transformă premisele în judecăţi adevărate, iar „pseudoconcluzia" care s-ar putea construi pe baza unei raportări adevărate între termenul minor şi termenul major ar fi o judecată universal afirmativă. Dacă executăm programul substituţiei indicat de Aristotel pentru termeni în raportul universal afirmativ, (ὅροι τοῦ παντὶ ὑπάρχειν), animal, om, cal, vom avea următorul silogism :

animal revine oricărui om
om nu revine nici unui cal

---

animal revine oricărui cal

[23] *Anal pr.*, A, 4, 26-a, 2—10.

[24] A. Korcik, *Teoria sylogismu zdan asertoricznych u Aristotelesa*, Lublin, K.U.L., 1948, p. 47.

Bineînțeles că această concluzie nu urmează din premise, ea este o *pseudoconcluzie*, dar, dacă termenul minor (cal) și termenul major (animal) sînt raportați în concordanță cu realitatea, avem o judecată universal afirmativă în poziția concluziei. Interesant este că Aristotel indică asemenea substituții, care urmăresc „verificarea" atît a premiselor, cît și a concluziei ; Aristotel subliniază că substituțiile de mai sus au fost indicate pentru un raport afirmativ între extremi ori dacă construim un raport afirmativ pe baza termenului cal și animal, avem o judecată-concluzie adevărată. Deci în figura I, dacă premisa majoră este universal afirmativă și minora universal negativă, se găsesc astfel de termeni determinați, care să verifice premisele iar termenii minor și major să se afle într-un raport universal *afirmativ*.

Dar în premise care au *aceeași formă* se poate substitui și un alt triplet de termeni, care să verifice premisele, dar termenul minor și major, ca să se raporteze în acord cu adevărul, trebuie să îmbrace forma unei judecăți universal *negative*. Aristotel indică pentru raportul universal *negativ* (τοῦ μηδενὶ) următoarele substituții : animal, om, piatră ; premisele vor avea aceeași formă ; (A, E) :

animal revine oricărui om
om nu revine nici unei pietre

---

animal nu revine nici unei pietre

și în acest caz, Aristotel a urmărit asemenea substituții, care să verifice premisele, iar pseudoconcluzia, care se construiește pe baza termenilor extremi, să fie adevărată. Avem deci premise adevărate de aceeași formă, care în urma unor substituții diferite fac ca termenii care ocupă poziția termenului minor și major să dea naștere unor judecăți de *formă* contrară : *forma* judecății „animal revine oricărui om" (A) se află în raport de contrarietate cu *forma* judecății „animal nu revine nici unei pietre" (E) ; cum judecățile de forma I și O sînt subalterne lui A și E, Aristotel poate constata că „. . . nimic nu urmează din termenii raportați astfel" (— adică astfel încît premisa majoră să fie în fig. I o judecată A, iar minora o judecată E") ; într-adevăr, dacă termenii extremi ai unor premise din fig. I, orînduiți astfel încît premisa majoră să fie de forma unei judecăți A, iar minora E, pot să se afle într-un raport adevărat formînd judecăți A, E, I, O, înseamnă că „nici o concluzie nu urmează cu necesitate". Principiul de respingere a unor conjuncții de premise neconcludente ar fi deci următorul : dacă o anumită conjuncție de premise permite astfel de substituții, ca ele să se transforme în judecăți adevărate, iar *forma* judecăților, care se construiesc pe baza unei raportări adevărate dintre termenul minor și major poate fi contrară (și implicit contradictorie), atunci forma conjuncțiilor de premise este neconcludentă.

În legătură cu acest procedeu de respingere al lui Aristotel putem observa că el se deosebește de cele pe care Łukasiewicz i le atribuie : după Łukasiewicz, Aristotel ar fi căutat astfel de substituții care să verifice premisele, iar concluzia să o transforme în judecăți false. Dar Aristotel nu a procedat în acest fel. Łukasiewicz interpretînd silogismul la Aristotel exclusiv ca teză, era firesc să interpreteze și procedeul de respingere a conjuncțiilor de premise neconcludente din punctul de vedere al silogismului conceput ca teză implicațională. Și într-adevăr, caracterul de teză al unei

implicații se poate respinge tocmai prin asemenea substituții care să verifice antecedentul, conjuncția premiselor, iar în același timp să transforme consecventul, concluzia într-o expresie falsă. În acest caz am avea matricea implicației în poziția a doua, adevărul implică fals = fals. Pentru a realiza însă această cale de respingere, Zukasiewicz *inversează substituțiile indicate de Aristotel.* Am văzut mai sus că Aristotel pentru concluzii *afirmative* indică termenii animal, om, cal în vreme ce Łukasiewicz pentru a realiza falsitatea unei implicații cu un consecvent *negativ*, indică aceiași termeni. Pe de altă parte, pentru a considera concluzia negativă, Aristotel indică termenii animal, om, piatră, însă Łukasiewcz indică acest triplet pentru consecvent *afirmativ.* Cauza inversării inexacte a tripletului de termeni de substituit de către Łukasiewicz este evident : în vreme ce Aristotel caută astfel de raporturi adevărate dintre termenii extremi, ale căror *forme* să fie contrare — condus probabil de ideea proprie de altfel axiomaticii moderne că din ceea ce rezultă o contradicție este neconcludent — Łukasiewicz avea nevoie de concluzii *false* pentru a respinge expresia în totalitatea ei, ca fiind implicație cu un antecedent adevărat și consecvent fals ; or, raportul cal-animal transformă o judecată *negativă* într-una falsă, iar raportul piatră-animal transformă judecata *afirmativă* într-o judecată falsă. Dar Aristotel indică termenii cal-animal pentru raportul afirmativ — ὅροι τοῦ παντὶ ὑπάρχειν ζῷον—ἄνθρωπος—ἵππος iar pentru raportul negativ, τοῦ μηδενὶ ζῷον—ἄνθρωπος—λίθος, neurmărind concluzii false, ci adevărate dar cu formă contradictorie. Aristotel nu concepe deci în acest context silogismul ca teză, expresie considerată în totalitatea ei, ci ca regulă, care analizează dacă din ceva dat urmează sau nu altceva prin faptul că acel ceva a fost dat.

Se pune firesc problema dacă Aristotel a procedat în cazul tuturor conjuncțiilor de premise neconcludende așa cum s-a arătat mai sus, sau a aplicat și substituții conforme interpretării lui Łukasiewicz? În capitolele *Anal. pr.* , A, 4—6, se indică întotdeauna asemenea triplete de termeni determinați, care transformă „concluziile" în judecăți adevărate, dar de forme contrare. Substituții conforme programului dat de Łukasiewicz, de a verifica premisele astfel încît concluzia în același timp să fie falsă nu am întîlnit-o în capitolele amintite. După părerea noastră însă, Aristotel în principiu *nu* putea urmări substituții conforme programului prezentat de Łukasiewicz, pentru că în contextul respectiv concepe silogismul ca regulă ; or, este știut că Aristotel a respins în mod explicit secvența falsului din adevăr [25]. Dacă am avea premise adevărate din care *urmează* concluzii false, nu numai forma dată ar fi respinsă, dar și *principiul că din* adevăr nu poate urma falsul. Aristotel urmărind însă concluzii cu forme contrare, spre a respinge conjuncțiile de premise neconcludente procedează, după părerea noastră, în conformitate cu principiul axiomaticii moderne, care respinge acele presupoziții din care poate urma o contradicție. După părerea noastră, Aristotel depășește nivelul pe care i-l atribuie Łukasiewicz în problema aplicării substituției în vederea respingerii conjuncțiilor de premise neconcludente. Aristotel nu urmărește ca prin substituție să ajungă la concluzii false, ci la concluzii de *forme* contradictorii, care să determine caracterul neconcludent al premiselor. Dacă programul indicat de Łukasiewicz se

[25] A se vedea *Anal. pr.*, B. 2, 53—b, 7—8.

limitează la nivelul valorii de adevăr a concluziei, cel aristotelic se desfășoară în perspectiva contradicției formale a concluziilor, deci la nivelul unei analize care se desfășoară explicit asupra formei logice, conținutul, materia ὕλη, cum spune Alexandru, fiind totuși conjunct cu perspectiva formală, dar fără să-și extindă sfera sa de acțiune peste cele ale adevărului formal.

Dar operația substituției în silogistica Stagiritului nu ocupă un loc exclusiv *negativ*, de respingere; Aristotel recurge la această operație și cu un scop „constructiv" de exemplu atunci cînd vrea să verifice că din conjuncții false de premise poate urma o concluzie adevărată. Modul Barbara, de exemplu, cu două premise false, „animal revine oricărei pietre" și „piatra revine oricărui om" permite să obținem o concluzie adevărată „animal revine oricăriu om" (*Anal.pr.*, B, 2, 53—b, 30—35) Aristotel operează intenționat astfel de substituții, care de data asta *nu* verifică premisele — dar verifică concluzia. Și în acest caz, după părerea noastră, Aristotel analizează silogismul ca „regulă", și nu ca teză implicațională; antecedentul fiind o conjuncție falsă de două premise false, consecventul poate fi adevărat și fals fără ca expresia să înceteze de a mai fi o lege logică, dar pe Aristotel îl interesează tocmai dacă *urmează* sau nu o concluzie *adevărată*. Deci Stagiritul nu substituie astfel, ca să verifice că formațiunea este sau nu o teză, ci operează astfel de substituții, care transformă premisele în judecăți false, iar concluzia într-o judecată adevărată. Interesant ni se pare că la Aristotel substituții astfel concepute, încît să se verifice premisele, iar concluzia să se tranforme într-o judecată falsă — ca în întrepretarea lui Łukasiewicz — nu am putut găsi; dimpotrivă, asemenea substituții, care să *nu* verifice premisele, dar să verifice concluzia, se găsesc în număr mare în *Anal. pr.*, B, 2—5, ceea ce confirmă că Aristotel aplică operația de substituție cu preponderență, cu scopul de a analiza secvența, derivarea concluziei din premise, și nu cu scopul de a aserta sau respinge expresii concepute sub formă de teze implicaționale. Că și în acest caz substituțiile indicate de Aristotel depășesc nivelul empiric, întîmplător, am arătat în altă parte [26].

[26] A se vedea N. Öffenberger, *Problema detașării...*, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 6, p. 759.

DISCUȚII

CONCEPTUL DE CONȘTIINȚĂ NAȚIONALĂ

DE

ANA GAVRILĂ

Ca și conceptul de națiune, cel de conștiință națională este un concept *deschis*, *dinamic*, supus înnoirilor și transformărilor vieții. Dinamismul său își are cauza atît în schimbările ce au loc în existența socială și națională, cît și în înnoirile conștiinței sociale. Generată și dependentă deci de existența socială și națională, conștiința națională, *din punctul de vedere al primei laturi a problemei fundamentale* — raportul obiectiv-subiectiv —, nu are o istorie, o dezvoltare proprie, în sensul că „. . . oamenii, dezvoltînd producția lor materială și relațiile lor materiale, modifică o dată cu această realitate a lor și gîndirea lor și produsele gîndirii lor" [1]. Adică apariția și dezvoltarea în diferite etape istorice a conștiinței naționale se realizează în dependență de modificările care au loc în existența materială a oamenilor. Așa cum este existența lor socială și națională, așa va fi și conștiința lor națională. Conștiința națională, pe de altă parte, ca un fenomen de sine stătător, își are desigur propria sa istorie, propria sa evoluție. Generarea și determinarea continuă a conștiinței naționale de viața materială a națiunilor, precum și primatul acesteia, nu exclud, ci presupun dezvoltarea conștiinței naționale și *din sine însăși*, și *prin sine însăși*, fenomen ce-i conferă o relativă independență, o dezvoltare de sine stătătoare, după legi proprii. De asemenea dependența sa de existența națională nu exclude, ci implică rolul activ, transformator, evolutiv și revoluționar al acesteia asupra existenței naționale.

Subliniem că relațiile materiale, economice, obiective ce se stabilesc între oameni nu se oglindesc direct în conștiința lor națională, ci mediat, transfigurat, printr-o serie de verigi ale laturilor multiple și diferite (materiale și spirituale) ale specificului național. Conștiința națională apare o dată cu apariția națiunilor (înainte de aceasta deosebim germeni ai conștiinței naționale, în conștiința de sine a poporului) și se integrează, pe fondul general al conștiinței sociale, ca o parte a acesteia. Conștiința națională continuă și desăvîrșește unele elemente viabile ale conștiinței de sine a poporului în condiții superioare de existență, materială, la un nivel mai înalt de dezvoltare și organizare a comunităților

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 27.

umane. Deci unele elemente ale conştiinţei de sine a poporului (schimbate, modificate, completate) se transferă în conştiinţa naţională. De asemenea, unele elemente ale conştiinţei naţionale au apărut ca germeni înainte de a se constitui conştiinţa naţională ca sistem închegat, unitar. Între aceşti germeni se cuvin menţionate ideile înaintate privitoare la unitatea naţională, la comunitatea economică, culturală, de limbă, teritoriu etc. Dar *conştiinţa naţională ca un sistem complex de elemente sudate şi integrate organic apare numai o dată cu apariţia naţiunilor; ea continuă apoi să se dezvolte şi să se amplifice o dată cu consolidarea şi maturizarea vieţii naţiunilor.* În acest proces, unele elemente abia apărute dispar în lupta dintre vechi şi nou, deschizînd drum altor elemente noi. Procesul formării conştiinţei naţionale nu se încheie o dată cu consolidarea naţiunilor, deşi anumite laturi, elemente ale sale pot să apară înaintea existenţei naţionale, avînd un rol proiectiv, dar şi unul de reglare, de dirijare a vieţii naţionale în formare. Ea *rămîne deschisă* să primească noi aspecte, noi elemente, pe baza înnoirilor vieţii materiale şi spirituale a naţiunilor. Integrată în conştiinţa socială a epocii, conştiinţa naţională are propria sa individualitate şi dezvoltare, oglindind ceea ce este specific naţional în viaţa materială şi spirituală a naţiunilor. Conştiinţa socială are o sferă mult mai largă, mai cuprinzătoare, ea reflectă întreaga existenţă socială dintr-o formaţiune social-economică, precum şi interferenţa, intercondiţionarea dintre conştiinţele naţionale, acolo unde există mai multe naţiuni, şi dintre conştiinţa naţională şi conştiinţa etnică, acolo unde există o singură naţiune şi mai multe minorităţi naţionale. *Conştiinţa naţională se înfăţişează ca un sistem unitar de idei estetice, filozofice, juridice, politice, morale etc., un sistem de convingeri, deprinderi, tradiţii, sentimente, obiceiuri, un anumit mod de a acţiona, de a voi, comun unei anumite naţiuni.* Deci, faţă de conştiinţa socială, care reflectă comuniunile şi diferenţele de clasă, de grup, individuale, conştiinţa naţională reproduce ceea ce, mai ales, este particular, specific în gîndirea, simţirea, acţiunea, conduita întregii naţiuni. Conştiinţa naţională se împleteşte strîns cu celelalte forme ale conştiinţei sociale, se întrepătrunde şi le influenţează pe acestea, suportînd, la rîndul său, influenţa acestora şi îndeosebi a formelor politice, filozofice, morale, artistice. Dintre acestea, „în filozofie trebuie să vedem coloana vertebrală a fiinţei spirituale a unei naţiuni ... exprimată în fapte sociale, politice, artistice, morale, ştiinţifice" [2].

Conştiinţa naţională *are o dimensiune diacronică* — moştenire legitimă a conştiinţei etnice pe care şi-o integrează, transformînd-o din ceea ce a fost într-un altceva al său (în conştiinţă naţională). De asemenea, prin preluarea ideilor înaintate şi a acţiunilor de luptă ale poporului pentru păstrarea fiinţei sale, aceste elemente se unesc cu altele noi, apărute în condiţiile naşterii şi constituirii naţiunilor, formînd împreună cu ele o unitate indisolubilă. În acest fel, *conştiinţa naţională primeşte tăria şi spiritul generaţiilor epocilor trecute, pe care le reclădeşte în prezent*, îndreptîndu-şi viziunea spre viitor. Conştiinţa naţională are însă şi o *dimensiune sincronică* de transmitere şi primire (de transmitere la alte naţiuni a creaţiilor sale şi primire de la altele, acordarea propriilor valori cu cele ale epocii). Aceste dimensiuni îi dau conştiinţei naţionale continuitate istorică dar şi distincţie calitativă, ancorare în epocă.

[2] Petru Pînzaru, *Dialogul argumentelor*, în „Contemporanul" din 29 martie 1968, p. 9

Dimensiunile națiunii *integrează conținutul său în ființa indivizilor* comunității umane formîndu-i ca indivizi ai unei anumite națiuni; îi dau individului acele resorturi și constante distincte prin care el, ca personalitate, se manifestă în tot ceea ce întreprinde și creează *ca integrat organic într-o anumită națiune. Conștiința națională insuflă deci individului un anumit mod de a fi, de a simți, de a gîndi și acționa, în propria sa națiune și în relațiile cu alte națiuni*, în universalitate; îi conferă acele constante spirituale și moral-politice, etnico-istorice care desemnează determinările națiunii din care face parte; ea exprimă ceea ce este particular, specific numai unei anumite națiuni, pe cînd conștiința socială exprimă ceea ce este comun și general-uman într-o epocă istorică dată, într-o anumită țară, la anumite clase și grupuri sociale.

În sistemul clasei, societății, națiunii, indivizii intră în raporturi de interese determinate între ei. Interesele individuale se prezintă sub forma a două laturi : o latură generală ce unește indivizii în cadrul clasei, societății, națiunii și o latură particulară care-i deosebește pe unii de alții, ambele generate de condițiile lor de existență. În structura națiunii se unesc și se disociază permanent interesele individuale, de clasă, de grup și cele naționale. Între interesele fundamentale, ale națiunii, amintim : dezvoltarea producției și productivității muncii, a științei și tehnicii, a culturii naționale, apărarea și afirmarea ființei naționale ca o individualitate colectivă distinctă, apărarea independenței și suveranității naționale, a integrității teritoriale etc. *Aceste interese generale*, comune, vizează toate clasele și grupurile sociale dar ele dobîndesc o configurație specifică, în procesul înfăptuirii lor efective. Spre exemplu, burghezia, clasa dominantă a societății și națiunii în capitalism, își prezintă *totdeauna* interesele, nevoile, năzuințele sale, ca general-valabile, ca naționale, iar statul național capitalist ca instrument al înfăptuirii intereselor întregii națiuni. În măsura în care, îndeplinindu-și interesele sale de clasă, înfăptuiește, *parțial* și interesele întregii națiuni, burghezia are puncte permanente și temporare, totale și limitate comune cu întreaga națiune. În măsura în care interesele sale particulare, ridicate la rangul de interese generale, insatisfac într-o largă sferă de cuprindere interesele celorlalte clase și grupări ale națiunii, ba chiar mai mult, încălcă permanent interesele celorlalte clase și grupuri sociale, interesele sale de clasă se opun intereselor naționale.

Proletariatul, dimpotrivă își unifică încă de la apariția sa, constant și continuu, real și nu iluzoriu, interesul său de clasă cu interesele naționale. Misiunea și năzuințele, ideile și acțiunile proletariatului sînt ridicate la rang național, ele apar ca singurele raționale, general-valabile pentru toate clasele și grupurile sociale cu potențe de progres.

Conștiința socială și de clasă își pune deci profund amprenta asupra conștiinței naționale, asupra modului de manifestare, de angajare a fiecărei clase și grup social, al fiecărui individ în cadrul națiunii.

Tendința de unitate, de omogenizare a națiunii este de asemenea o lege obiectivă care însoțește întreg procesul de constituire, consolidare și maturizare a națiunilor. Această lege obiectivă îmbracă aspecte diferite în epoci istorice distincte, manifestîndu-se ca antagonică în capitalism și *găsind cîmp larg de desfășurare și acțiune abia în formațiunea socială socialistă*, în condițiile favorabile create de această orînduire socială.

Conştiinţa naţională este parte a conştiinţei sociale dintr-o anumită formaţiune social-istorică dată, *dar ideile, acţiunea şi viziunea sa istorică încărcătura sa afectivă şi voliţională trec dincolo de prezentul istoric*, impulsionînd schimbări hotărîtoare în viaţa socială şi naţională. Conştiinţa naţională joacă un rol activ în revoluţiile socialiste, acestea din urmă atrăgînd după sine şi trecerea naţiunii capitaliste în naţiune socialistă — proces lent şi îndelungat. Astfel se ajunge la unele schimbări în structura şi valoarea funcţională a naţiunii care *face din naţiune o forţă reală de progres pe toate liniile.* Trecerea de la naţiunea capitalistă la cea socialistă nu se realizează prin separarea netă a valorilor şi funcţiilor acestora, ci prin transferul de valori şi funcţii de la vechea stare a comunităţii la cea nouă. Socialismul oferă naţiunii un cîmp larg de desfăşurare, valorile şi funcţiile sale sporind atît în lărgime, cît mai ales în adîncime.

Schimbările care au loc în fiinţa naţiunii în socialism determină schimbări asemănătoare şi în conştiinţa naţională. Unele însuşiri neesenţiale ce ţineau de vechea stare materială a societăţii dispar ; însuşirile esenţiale se amplifică ; apar însuşiri noi, izvorîte din baza şi suprastructura societăţii socialiste ; creşte gradul de unitate a conştiinţei naţionale pînă la omogenizarea sa, avînd la bază ideologia marxist-leninistă şi dispare contradicţia antagonică dintre conştiinţa socială, de clasă şi cea naţională.

CONŢINUTUL CONŞTIINŢEI NAŢIONALE

Elementele conştiinţei naţionale nu sînt fixe, imuabile ; ele s-au zămislit în decursul epocilor şi au luat din epocile respective specificul acestora, amprenta condiţiilor istorice concrete. Perioadele de adînci transformări economice şi social-politice în viaţa naţiunilor (procesul formării şi consolidării naţiunilor, lupta pentru unitatea naţională, cucerirea şi păstrarea independenţei şi suveranităţii naţionale etc. *determină modificări corespunzătoare şi în structura conştiinţei naţionale tradiţionale.* Se cumulează treptat noi elemente în gîndirea maselor, schimbări care influenţează, la rîndul lor, sentimentele, deprinderile, obiceiurile, acţiunile social-politice, *gradul de coeziune a membrilor naţiunii. Conştiinţa naţională este oglinda modului de a fi, de a exista al unei naţiuni*, forţa spirituală în care naţiunea şi individul se regăsesc şi se recunosc, forţa creativă, de anticipare a viitorului naţiunii.

În conţinutul conştiinţei naţionale distingem mai multe elemente componente [3]. Menţionăm cîteva dintre ele, care ni se par a fi principale : 1. *Conştiinţa comunităţii etnice* — proprie atît poporului, cît şi naţiunii. Preluat de conştiinţa de sine a poporului, acest element s-a îmbogăţit şi s-a dezvoltat calitativ. Conştiinţa de comunitate umană, cum observa C. Rădulescu-Motru [4], s-a dezvoltat, lărgindu-şi permanent sfera. Ea a cuprins treptat tradiţii, obiceiuri, comunitatea poporului, a limbii, a teritoriului. Conştiinţa comunităţii etnice a naţiunii se conturează în : a) *comunitatea de origine*, care „trebuie luată în înţeles larg. Ea se referă mai

[3] De această problemă s-a ocupat şi Elena Florea, în studiul *Cu privire la caracteristicile generale ale naţiunii*, apărut în volumul *Socialismul şi progresul*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1967, p. 94—102. Concluziile la care a ajuns autoarea sînt diferite de ale noastre.

[4] C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc*, Bucureşti, Edit. Casa şcoalelor, 1942, p. 12—25.

ales la faptul ocrotirii, decît la acela al descendenței biologice... Această conștiință de origine comună întreține obiceiurile, ritualul cultului și toate tradițiile societății. Membrii poporului socotesc că orice abatere de la aceea ce ei au pomenit că trebuie făcut din generație în generație este o amenințare directă la adresa societății. Societățile formate numai pe baza conștiinței comunității de origine, dacă în energia lor proprie nu găsesc mijlocul de a evolua, sînt destinate degenerării și pieirii" [5]. Comunitatea de origine se completează cu b) *comunitatea de limbă*. Aceasta face posibilă comunicarea între membrii poporului și ai națiunii, transmite de la o generație la alta experiența, valorile materiale și spirituale. *Limba creează convingeri, spiritualizează membrii națiunii, le dă noi orizonturi și le fructifică potențele.* Această comunitate este strîns legată de c) *comunitatea culturii materiale și spirituale.* Acestor aspecte li se adaugă d) *comunitatea de teritoriu.* Aceste elemente se prezintă nuanțat, diferit la popor și națiune. Dar pe baza lor se angajează lupta pentru formarea limbii naționale, a teritoriului unic și indivizibil al națiunii, a culturii naționale. Poporul a rezistat restriștilor istorice și nu a fost dizolvat de alte popoare, pentru că a avut trează conștiința acestor valori comune. *Gradul lor de conștientizare este diferit în etape istorice distincte* (antichitate, feudalism, capitalism, socialism). Mai ales aici trebuie căutat „miracolul" păstrării nealterate a ființei poporului român de-a lungul veacurilor de asuprire străină.

Un alt element al conștiinței naționale este 2. *Conștiința individualității, a disocierii sale de alte națiuni, a specificului național.* Și acest element își are germenii în conștiința de sine a poporului. Conștiința individualității dezvăluie națiunii valoarea clară a propriei existențe, a realizărilor și potențelor sale în raport cu ale altor națiuni, a autenticității și originalității valorilor sale. *Ea presupune o direcție proprie, o conduită proprie conformă structurii sale intime de alcătuire, asimilarea vie, creatoare a ideilor și valorilor materiale ce vin de la alte națiuni.* Conștiința individualității reflectă modul de a fi, de a gîndi, de a simți, de a dori, de a voi și acționa al națiunii. Ea își pune amprenta pe tot ce produce națiunea. Conștiința individualității îi întregește națiunii valoarea de manifestare și diferențiere în raport cu alte națiuni.

O altă componentă a conștiinței naționale este 3. *Conștiința trecutului istoric comun, a cunoașterii și respectării luptelor înaintașilor, efortul pentru păstrarea ființei colectivității*, eroismul în lupta cu alte popoare. Aceasta are în vedere nu venerarea necondiționată a strămoșilor, ci desprinderea, selectarea acelor fapte de vitejie istorică care au păstrat și au împins înainte poporul, națiunea. Lupta pentru unitate și independență națională, pentru suveranitate joacă un rol preponderent în acest cadru.

4. *Conștiința necesității unității naționale, a păstrării neatîrnate*, în raport cu alte națiuni, devine o forță vie de luptă și acțiune, de dezrobire națională și socială.

5. *Dorința și voința de a conviețui împreună, mîndria și demnitatea de a împlini în universalitate o anumită misiune* [6].

---

[5] *Ibidem.*

[6] Unii autori socotesc acest aspect al conștiinței ca trăsătură fundamentală a națiunii: D. Gusti, *Știința națiunii*, în *Enciclopedia Românească*, vol. I, București, 1938, p. 17—33; M. Djuvara, *Cîteva considerații generale în legătură cu principiul naționalităților*, București, 1916, p. 8; Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Calman-Lévy, 1882, p. 26—27, și alții

6) *Sentimentul datoriei și al responsabilității față de destinele națiunii*, concretizat în respectarea și dezvoltarea valorilor sale, în grija pentru manifestarea multilaterală a personalității umane, a creșterii numerice și calitative a națiunii.

7) *Conștiința comunității unor trăsături psihico-morale și spirituale dominante*, pe care, într-o pondere sau alta, le regăsim la toate națiunile, deoarece ele țin direct de natura bio-psihologică a omului. După părerea noastră, orice încercare de definire a unei națiuni exclusiv prin aceste trăsături psihomorale și spirituale, rămîne unilaterală și trunchiată. *Nici unul* din elementele enumerate nu poate sta separat în definirea conștiinței naționale, deoarece, disociate de întreg, ele nu pot oglindi *realitățile complexe ale vieții de sine stătătoare a națiunii*, ale angajării sale în relațiile cu alte națiuni, ca o individualitate, ca o personalitate colectivă specifică, distinctă.

Conștiința națională nu rămîne pură. Ea este „alterată" de asimilările pe care națiunea le face din valorile materiale și spirituale ale altor națiuni. Legea obiectivă a unității dintre general și particular direcționează și interferențele dintre conștiințele naționale. În această interferență se apropie și se cunosc națiunile în universalitate, se diferențiază, realizînd un permanent echilibru în dezvoltarea națională și universală.

FUNCȚIILE CONȘTIINȚEI NAȚIONALE

Dacă conștiința socială are anumite funcții *, prin care își exercită rolul său față de existența socială, la rîndul său și conștiința națională îndeplinește anumite funcții în raport cu existența națională, și ele ne vorbesc despre influența sa, ca efect, asupra propriei sale cauze. Prin dependența sa de existența națională și permanenta sa generare de către aceasta, dar și prin relativa sa independență, *conștiința națională este o forță motrice de cunoaștere și autocunoaștere, de anticipație, de creare și transformare a realității naționale*. Potențele active, înnoitoare, ale conștiinței naționale se cristalizează *în funcțiile sale* : 1) *cognitivă*, 2) *axiologic-pragmatică* și 3) *funcția de conduită națională*.

1) *Funcția cognitivă* reflectă modul în care se reproduce și se sintetizează în conștiința colectivității naționale, într-o etapă istorică dată, specificul acelei colectivități, mecanismele sociale ale acestui proces continuu, schimbările care survin și resorturile ce determină aceste schimbări. Funcția cognitivă exprimă multitudinea relațiilor ce se stabilesc între existența și conștiința națională, între acestea și indivizii, grupurile, clasele ce intră în componența națiunii. Putem desprinde trei elemente componente ale acestei funcții : a) *actul cunoașterii propriu-zise* ; b) *actul creativ* și c) *actul comunicării*, al transformării cunoștințelor în bunuri colective.

Reținem diferențierea în posibilitățile de reflectare a realităților istorice concrete ale națiunii, la diferite clase și grupuri sociale. Aceasta depinde de nivelul de cunoștințe, de volumul și calitatea cunoștințelor,

* Vezi Honorina Cazacu, *Conștiința în perspectiva sociologică*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 5 — articol care ne-a sugerat această analiză a funcțiilor conștiinței naționale.

de gradul de interes și afectivitate al fiecărei clase și grup social. Spre exemplu, în condițiile capitalismului, masele neinstruite, țărănimea, proletariatul, o parte a burgheziei (acea parte care se ocupă cu activitatea de producere a bunurilor materiale), *își formează o conștiință națională având la bază o cunoaștere, în general, empirică, pe cînd intelectualitatea își formează o conștiință în mod preponderent teoretică.*

— În socialism, schimbările ce au loc în sînul națiunii, în instruirea membrilor acesteia, se repercutează și în modul de formare a conștiinței naționale. Crește ponderea cunoașterii teoretice în raport cu cea empirică, iar participarea maselor devine tot mai mult conștientă.

2) *Funcția axiologic-pragmatică* a conștiinței naționale stabilește, pe baza funcției cognitive, o seamă de valori, realizează o ierarhie a acestora în funcție de idealurile, năzuințele națiunii, în funcție de interesele diferitelor clase, grupuri sociale, ale clasei conducătoare a națiunii. Stabilește gradul lor de intercondiționare cu alte valori spirituale și materiale, din alte etape concret-istorice, precum și întrepătrunderea acestor idei cu ideile epocii. Deosebim și în această funcție : a) *actul stabilirii valorilor* al selectării și ierarhizării lor ; b) *stabilirea gradului de utilitate a valorilor* produse în raport cu specificul și interesul, cu idealul și scopul național ; c) *momentul de anticipare* a desfășurării coordonatelor fundamentale ale vieții națiunii. Acest element poate fi surprins în toate creațiile teoretice ale națiunii, în programe, manifeste, chemări, moțiuni, lozinci etc.

3) *Funcția de conduită națională* surprinde starea de spirit a maselor, stabilește nevoile, posibilitățile lor de înfăptuire, fixează scopurile, țelurile, năzuințele imediate și de perspectivă ale națiunii, stabilește metoda sau calea pentru îndeplinirea scopului propus, formele, modalitățile de acțiune, de unire a teoriei cu lupta națională, de atragere la această acțiune a indivizilor, grupelor, claselor, găsind moduri diferite de cointeresare și animare pentru grupuri și clase diferențiate.

Deosebim și în cadrul acestei funcții cîteva părți componente strîns legate unele de altele, izvorînd unele din altele, totuși cu o relativă stabilitate proprie :

a) *Elementul creativ*, de determinare a direcției de dezvoltare, de elaborare a unor noi valori spirituale, valori ce pot fi pozitive sau negative pentru destinele națiunii, ale claselor și grupurilor sociale diferite.

b) *Momentul unirii teoriei cu lupta națională*, concretizat în însușirea creațiilor spirituale naționale de către masele largi ale națiunii, pe de o parte, iar pe de altă parte, în unirea claselor și grupurilor sociale pe baza aceluiași ideal, a aceluiași program, în vederea unui scop național unic, păstrînd, bineînțeles, distincția de clasă, de grup în modul de angajare.

c) *Desfășurarea modului de angajare a națiunii* în vederea atingerii scopului propus. Putem distinge cîteva *stări de spirit* prin care poate trece națiunea : entuziasm, scepticism, apatie. Desigur, aceste stări au un grad de manifestare diferit la clase și pături distincte. *Aceste stări cresc sau descresc* după felul în care cuprind mai multe clase și pături sociale, după posibilitățile și priceperea clasei conducătoare de a mobiliza masele, de a le insufla o anumită stare de spirit. Pe această bază se realizează *îmbogățirea teoriei în confruntarea ei cu practica națională*, precum și corectarea modalităților de desfășurare a acțiunilor. Aceste elemente se întrepătrund diferit în momente istorice distincte. În anumite etape unul sau altul din elemen-

tele enumerate pot să domine, influențîndu-le pe celelalte, subordonîndu-le, imprimîndu-le propria sa particularitate. Modul lor de unire și interacțiune, de dependență și independență, de subordonare și dominație determină structura funcției respective, îi imprimă o anumită individualitate.

Observăm că funcțiile conștiinței naționale se exercită atît dependent, cît și independent de existența națională, imprimă conștiinței o individualitate care se dezvoltă după propriile sale legi, îi conferă rolul de a fi activă, transformatoare, în raport cu existența în nici un caz pasivă, inerțială, dizolvantă, cel mult latentă.

Elementele conștiinței naționale, precum și funcțiile acesteia, modul în care se interferează ele, interpătrunderea și interacțiunea lor reciprocă, dependența și interdependența lor, formează, împreună, *structura conștiinței naționale*. Contribuind la schimbările care au loc în viața națională, conștiința națională *se modifică pe sine neîncetat*, se primenește mereu cu creații proprii și cu asimilări din creațiile altor națiuni, aceste schimbări păstrînd nealterate în esența lor, atîta timp cît există națiuni, elementele sale fundamentale, definitorii.

Gradul de manifestare a conștiinței naționale este nemijlocit legat de nivelul de dezvoltare a conștiințelor individuale, de participarea indivizilor la cunoașterea și hotărîrea treburilor națiunii. De aceea națiunii nu-i este indiferent individul, ea trăiește prin indivizii ce o compun, după cum *conștiința națională există prin și în conștiințele individuale*. Aceasta presupune exercitarea constantă, vie, permanent activă a modalităților de influențare a individului, și nu numai în momentele de refugiu, de grea cumpănă pentru națiune, momente care, desigur, rămîn doveditoare de gradul sub care se manifestă conștiința națională.

★

Conștiința de sine a poporului este începutul limpezirii nevoii unirii individului cu colectivitatea, al determinării propriei individualități. Conștiința de sine este rezultatul unei cunoașteri mai ales empirice, în timp ce conștiința națională este rezultatul atît al cunoașterii empirice, cît și al celei teoretice, consemnînd procesul de limpezire a valorilor și individualității naționale în raport cu universalitatea (cu alte națiuni). Conștiința națională izvorăște, derivă din conștiința de sine, își integrează completîndu-le, modificîndu-le valorile viabile ale acesteia, dar este un altul al său, *superior*, mai complex, *calitativ-distinct*. Dacă între popor și națiune există disocieri calitative și conștiința ce o emană cele două comunități umane se disociază. Conștiința națională nu este numai *o conștiință în sine, ci și din sine, și pentru sine*, iar acțiunile națiunii nu se fac la întîmplare, spontan, ci au o anumită pondere de conștientizare.

COMUNICĂRI

CUNOȘTINȚA ȘTIINȚIFICĂ ÎN RAPORT CU CELELALTE FORME ALE CONȘTIINȚEI

DE

P. V. KOPNIN (U.R.S.S.)

În literatura privitoare la teoria marxist-leninistă a cunoașterii nu se face totdeauna o strictă delimitare între formele cunoașterii și cele ale conștiinței. După cum se știe, există mai multe forme ale conștiinței sociale și fiecare din ele ocupă un anumit loc în procesul umanizării naturii, în crearea prin muncă a lumii lucrurilor și relațiilor necesare omului. Religia, filozofia, știința, arta ca forme ale conștiinței, au apărut din cerințele muncii prin care omul devine ființa ce se autocreează și se dezvoltă la infinit.

Conștiința umană poate fi împărțită în două elemente : 1) cunoștința, 2) atitudinea omului față de conținutul cunoștinței. Nu ar fi justă opoziția dintre aceste elemente, izolarea unuia de celălalt sau absolutizarea unuia din ele. Nu poate exista conștiință care nu ar fi cunoștință. „Modul în care există conștiința și în care ceva există pentru conștiință, este cunoștința"[1].

Prin cunoștință, conștiința este legată de realitatea obiectivă, își dobîndește obiectualitatea sa. În acest context, după părerea noastră, nu pot avea sens încercările de a elibera noțiunea de conștiință de noțiunea de reflectare. Oricît s-ar face uz de echilibristică verbală, cînd e vorba de conștiință, în măsura în care ea este cunoștință, nu se poate evita termenul care desemnează legătura conștiinței cu realitatea obiectivă exterioară ei, atributele și legitățile care constituie conținutul conștiinței. Pentru materialismul dialectic, conștiința nu este altceva decît o reflectare finalizată, creatoare, a obiectului, îndreptată spre transformarea lui practică.

De aceea, dezvoltarea conștiinței presupune îmbogățirea ei cu cunoștințe, iar însuși procesul de formare a noilor cunoștințe nu este altceva decît cunoaștere și se realizează în diferite forme, în care se exprimă diferite nivele ale cunoștinței : abstract și concret, empiric și teoretic, sigur și probabil etc. Aceste nivele diferă unul de altul prin modul de a explora obiectul, prin adîncimea și plenitudinea reflectării lui, prin demonstrabilitate, prin caracterul construirii sistemului de cunoștințe etc. Analiza lor constituie sarcina teoriei cunoașterii.

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere din tinerețe*, ed. rusă, Moscova, 1956, p. 633.

Dar, după cum spuneam, conştiinţa cuprinde nu numai cunoştinţe, dar şi atitudinea omului faţă de conţinutul lor. K. Marx scria : „Atitudinea mea faţă de mediul propriu este conştiinţa mea" [2]. Tocmai această atitudine face din cunoştinţă conştiinţă. Transformarea cunoştinţelor în conştiinţă nu este altceva decît încadrarea lor în practica social-istorică a omului. Omul foloseşte rezultatele cunoaşterii pentru diferite scopuri : atît în procesul muncii pentru crearea lucrurilor şi proceselor necesare, cît şi în întreaga viaţă socială, pentru satisfacerea universului uman complex interior. De aici rezultă diferitele forme de conştiinţă socială : religia, filozofia, arta, ştiinţa, morala, dreptul.

Întrucît toate acestea sînt forme ale conştiinţei, este evident, că ele conţin în sine şi cunoştinţe. După părerea noastră, sînt sterile încercările de a izola, de exemplu, arta de cunoştinţe, fără de care ea este imposibilă şi nu poate fi o formă de înţelegere a realităţii de către om. Acest lucru e adevărat nu numai pentru artă, ci şi pentru morală, drept şi chiar religie, care, de asemenea nu este lipsită de experienţă cognitivă umană şi a fost prima formă a conştiinţei de sine a omului.

Problema constă însă nu în prezenţa sau absenţa cunoştinţelor în artă, morală etc., ci, dacă acestea din urmă sînt sau nu forme specifice ale cunoaşterii, dacă ele au apărut şi servesc pînă în prezent la îmbogăţirea societăţii cu noi cunoştinţe, care nu pot fi dobîndite prin ştiinţă. Pusă astfel, problema nu e de loc simplă şi soluţia nu poate fi univalentă.

În prezent, un înalt grad de maturitate a atins acea formă specifică a conştiinţei care este ştiinţa. Menirea ei constă în dobîndirea de cunoştinţe ca adevăruri obiective despre diferite laturi şi legităţi ale realităţii obiective. Nu avem nici un temei pentru a ne îndoi de posibilităţile ştiinţei, de capacitatea ei de a stăpîni teoretic orice obiect prin metodele şi mijloacele sale, şi nici o altă formă a conştiinţei nu poate concura cu ea în realizarea funcţiei sale sociale : de a îmbogăţi conştiinţa umană cu noi cunoştinţe : adînci, demonstrabile, multilaterale, concrete şi obiectiv adevărate.

Cînd se încearcă compararea la nivelul contemporan de dezvoltare umană, *a ştiinţei cu arta* şi cu alte forme ale conştiinţei şi se caută, de exemplu, în artă atribute comune artei, ca formă de cunoştinţă, şi ştiinţei — argumentele ce se aduc în acest scop sînt cu totul neconvingătoare. În mod ideal, cunoştinţele trebuie să fie în cea mai înaltă măsură obiectiv adevărate, veridice, concrete. Ele ating acest prag în teoria ştiinţifică. Or, poate fi comparabilă arta sau morala cu teoria ştiinţifică contemporană ca formă a cunoştinţei obiectiv adevărate, demonstrabile şi concrete? Uneori, ce-i drept, unii autori semnalează ca trăsătură distinctivă a imaginii artistice, caracterul ei concret şi integral, în opoziţie cu caracterul abstract al cunoştinţei ştiinţifice. În primul rînd, caracterul concret şi integral al imaginii artistice, luat din acel unghi de vedere din care ea apare în calitate de cunoştinţă, se găseşte la nivelul concretului senzorial şi difuz, în al doilea rînd, cunoştinţa ştiinţifică conţine în ea abstractul dar nu se opreşte şi nu se reduce la el, ci-l priveşte ca mijloc de a ajunge la un concret mai înalt din punct de vedere cognitiv — la concretul din gîndire. *Teoria ştiinţifică apare ca forma de existenţă a acestui concret.*

[2] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 29 (ed. rusă).

Așadar, orice cunoștință trebuie să se dezvolte prin limbaj și conținut, în direcția transformării sale în cunoștință științifică. În prezent, știința este unica formă a conștiinței, în mod special îndreptată spre îmbogățirea societății cu cunoștințe obiectiv adevărate, autentice și concrete. Pentru realizarea acestui scop, ea dispune de un sistem destul de bogat de metode și forme de cunoaștere, limbajul său perfecționîndu-se pe măsura dezvoltării cunoașterii. Celelalte forme ale conștiinței sociale : religia, filozofia, arta, morala, s-au format înainte de știință și, desigur, în acele condiții erau forme de dobîndire de cunoștințe noi. Clerul, filozofii și artiștii îmbogățeau societatea cu cunoștințe despre lucruri și relații noi. Pe măsura dezvoltării științei aveau loc transformări în toate celelalte forme ale conștiinței. Înainte de toate, cunoștința științifică submina bazele religiei ca formă a conștiinței. Cu toate că dogmele religioase conțin anumite cunoștințe, însăși religia se află în contradicție cu știința, apelînd nu la rațiune și demonstrații, ci la revelație, autoritate, credință. Îmbinarea științei cu religia nu e posibilă, ele nu pot fi reprezentate ca forme ale conștiinței ce s-ar completa reciproc și ar produce fiecare în parte adevărul. Adevărul e unic și poate fi dobîndit pe calea științei. Încercările de a adapta religia la știința contemporană denotă străduințele sterile de a păstra forma religioasă a conștiinței în condițiile dezvoltării furtunoase a cunoștinței științifice și ale creșterii autorității ei în societate.

Mai puțin simple sînt raporturile dintre *știință și filozofie*. Cunoștința științifică s-a format și s-a dezvoltat în cadrul filozofiei, iar filozofia însăși a apărut, pe de o parte, ca o negare, pe de altă parte, ca o *continuare* a religiei. Filozofia, scria K. Marx, „ . . . se creează la început în cadrul formei religioase a conștiinței și . . . , prin aceasta, distruge pe de o parte religia ca atare, iar pe de altă parte se mișcă ea însăși pozitiv numai în această sferă religioasă idealizată, tradusă în limbajul ideilor"[3].

Filozofia a nimicit forma religioasă a conștiinței în măsura în care a devenit o formă a cunoștinței științifice despre obiectul său și pînă la un anumit timp era o știință, în general, nediferențiată. Dar ea păstra legătura cu religia, deoarece, în primul rînd, în cadrul idealismului, ea însăși era o formă subtilă cvasi-științifică de religie, iar, în al doilea rînd, și-a luat asupra sa și funcția de a rezolva, cu mijloace științifice, problemele care înainte constituiau obiectul conștiinței religioase : *proiectarea viitorului uman, construcția unui model al unei vieți umane, ideale*. În acest sens, filozofia ca formă a conștiinței, *conține în sine o contradicție* pe care B. Russell a exprimat-o astfel : „Filozofia, așa cum înțeleg eu acest termen, se prezintă ca ceva intermediar între teologie și știință. Ca și teologia, filozofia constă din speculații asupra problemelor în care cunoștința exactă s-a dovedit pînă acum neputincioasă. Dar asemănător științei ea apelează mai repede la rațiunea umană decît la autoritățile tradiției sau revelației. Orice cunoștință precisă, după părerea mea, aparține științei, toate dogmele, întrucît depășesc cunoștințele precise, aparțin teologiei. Dar între teologie și știință există un cîmp al nimănui, susceptibil la atac din ambele părți : acest cîmp al nimănui este filozofia"[4].

---

[3] K. Marx, *Teoria asupra plusvalorii*, partea I, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 16.

[4] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, p. XIII.

Filozofia nu poate să nu se bazeze pe experienţa cunoştinţei ştiinţifice, încercările de a izola cunoştinţa filozofică de ştiinţă sînt absolut sterile, ele sortesc filozofia la speculaţie ruptă de terenul real şi cu tangenţe cu conştiinţa religioasă. Marxismul a dovedit în mod convingător faptul că dezvoltarea filozofiei este indisolubil legată de însuşirea experienţei şi metodelor ştiinţifice ale gîndirii. *De aici nu rezultă că filozofia se transformă într-o ştiinţă obişnuită, alături de ştiinţele naturale şi umanistice.* Experienţa filozofiei pozitiviste a dovedit destul de elocvent ireductibilitatea filozofiei la un oarecare domeniu particular de cunoştinţă, fie vorba chiar şi de logica formală contemporană în forma ei simbolică. Încercări de a rezolva problemele filozofice cu ajutorul metodelor exacte şi a limbajului acestei logici, duc la dispariţia filozofiei, ca atare. Acest lucru este adevărat nu numai în cazul logicii formale, dar pentru toate celelalte încercări de a reduce filozofia la un domeniu particular de cunoştinţe sau la o sumă a lor.

Dar aceasta nu înseamnă că filozofia trebuie să se rupă de ştiinţă. Din contra, fără cunoştinţa ştiinţifică ea nu poate face nici un pas, deoarece prin mijlocirea noţiunilor şi teoriilor diferitelor ştiinţe ea este legată de realitatea obiectivă, de fenomenele şi procesele acesteia. Fără fizica modernă, filozofia nu poate ajunge la lumea particulelor elementare, fără biologie — la organismele vii, iar fără ştiinţele umanistice — la fenomenele vieţii sociale a omului. De aceea, filozofia nu poate fi considerată pur şi simplu ştiinţă, deoarece *ştiinţa, împreună cu rezultatele sale, serveşte drept obiect al analizei filozofice.* Este foarte răspîndită afirmaţia că filozofia marxistă diferă de celelalte ştiinţe numai prin faptul că obiectul ei îl constituie legile de cea mai mare generalitate. Dacă specificul cunoştinţei filozofice s-ar limita la aceasta, atunci nu este clar, de ce filozofia apare ca o formă de conştiinţă socială aparte şi nu intră, pur şi simplu, în ştiinţă, alături de celelalte domenii de cunoştinţe. În înţelegerea filozofiei ca o formă a conştiinţei sînt posibile două extreme : 1. izolarea filozofiei de cunoştinţele ştiinţifice şi 2. scientismul, care situează filozofia în acelaşi rînd cu celelalte ştiinţe, transformînd-o în acest fel într-un domeniu particular de cunoştinţă, cu obiect propriu.

Filozofia este ştiinţă, dar nu prin obiectul său, ci prin metodele de rezolvare a sarcinilor ce-i stau în faţă; ea exprimă rezultatele cunoaşterii în noţiuni şi teorii, prin care se străduieşte să atingă cunoştinţa obiectiv adevărată şi demonstrabilă. În această privinţă cunoştinţa se prezintă sub forma specifică a cunoştinţei ştiinţifice. Teoriile filozofiei, prin construcţia lor, nu se asemănă nici cu construcţiile axiomatice de tip deductiv, caracteristice pentru matematică şi alte ştiinţe apropiate de ea, nici cu teoriile bazate pe generalizarea datelor experimentale. *Filozofia creează a formă teoretică proprie legată de postularea unor principii, care însă nu devin axiome* din care s-ar deduce toate celelalte noţiuni, ci *principii de generalizare a întregii experienţe multilaterale umane în scopul rezolvării sarcinilor ce-i stau în faţă.*

Dacă prin metoda rezolvării sarcinilor ce-i stau în faţă, filozofia este ştiinţa care tinde spre cunoştinţe obiectiv adevărate şi veridice, prin obiectul său ea diferă nu numai de celelalte ştiinţe, dar şi de ştiinţa în general. Orice ştiinţă are drept scop a găsi şi separa o oarecare latură a realităţii obiective şi a face din ea obiect de cercetare, creînd pe baza sistemelor sale teoretice, ştiinţa şi metoda sa de cunoaştere. Chiar dacă am lua în calitate de obiect

de cercetare legile universale și am crea știința despre ele cu o metodă corespunzătoare, noi nu am avea *încă filozofia* în sensul propriu al cuvîntului adică o astfel de formă a conștiinței, care să îndeplinească în societate funcția de *concepție despre lume*. Aceasta nu înseamnă că în obiectul filozofiei nu intră studiul legilor generale ale existenței și ale gîndirii : în măsura, în care le studiază, filozofia este știință nu numai după metodă, dar și *după obiectul* său ; *filozofia însă studiază omul, proiecția existenței sale în viitor*.

Nu se pot opune omului legile generale, deoarece aceste legi sînt considerate numai în măsura în care sînt date în practica umană, în special în diverse forme ale cunoștinței științifice ; pe de altă parte, cunoașterea lor este necesară pentru înțelegerea omului, a principiilor activității sale practice și teoretice.

Întrucît omul nu este ceva definitiv desăvîrșit, creat, ci se autocrează continuu în procesul muncii, *istoria lui* (și nu biologia) *nu este programată* ; omul însuși își determină și schimbă scopurile existenței sale. De aceea, filozofia, avînd de-a face de fiecare dată cu alt tip de om, își schimbă obiectul. Omul cu munca sa este universal și infinit, el conține în sine astfel legile universale ale existenței pe care le consideră drept principii de activitate. Conștiința de sine a omului și a obiectivelor lui nu se poate reduce numai la o anumită formă particulară de cunoștință științifică sau chiar la știință în general, însăși forma conștiinței în filozofie poartă un caracter universal și se întemeiază nu numai pe cunoștința științifică, dar și pe întreaga experiență umană în general, inclusiv pe toate celelalte forme ale conștiinței.

De aceea filozofia ia atitudine față de tot, și totul poate deveni obiectul ei de analiză și în acest sens ea nu dispune de *un domeniu strict conturat*, deoarece totul, într-un fel sau altul, are tangențe cu omul și cu principiile universale ale activității sale. De aici nu reiese însă că filozofia, ca formă a conștiinței nu are nici un scop sau este amorfă. În filozofie, întreaga experiență umană este îndreptată — ca o formă specifică a conștiinței — *spre rezolvarea anumitor sarcini legate de proiecția existenței omului în lume, legate de crearea prin muncă a însuși omului*. Cînd din filozofie se ia numai cunoștința, și pe baza ei, se construiește o metodă teoretico-științifică de gîndire, atunci filozofia însăși devine știința logicii. Numai în calitate de logică, filozofia este știință prin obiectul și metoda sa, însă logica ca atare, nu este o formă deosebită a conștiinței sociale, care formează concepția despre lume, nu este conștiința omului despre existența sa.

Apariția și dezvoltarea științei a influențat în mod simțitor și arta ca formă a conștiinței. Problema naturii artei este una din cele mai complexe și în această comunicare, autorul nu-și poate propune o rezolvare a ei, exhaustivă. În cazul de față, ne interesează numai o singură latură : relația dintre artă și cunoștință.

O artă autentică conține totdeauna o anumită cunoștință și în acest sens tinde să-l îmbogățească cu ea pe om. În această privință nu există nici un dubiu și prin urmare, nici o problemă. Problema apare o dată cu întrebarea: *reprezintă oare arta acea formă a conștiinței sociale care îndeplinește funcția de a îmbogăți societatea* (și nu pe un individ aparte) cu cunoștințe despre laturi, însușiri și legități noi ale realității obiective ? Fără îndoială, în condițiile unei științe nedezvoltate arta, alături de filozofie, iar mai tim-

puriu şi alături de religie, îndeplinea această funcţie. Pe măsura dezvoltării ştiinţei însă, *arta se eliberează tot mai mult de această funcţie* şi de aici au şi început să se ivească concepţii despre înlăturarea artei de către ştiinţă şi tehnică.

În realitate, dezvoltarea cunoştinţelor ştiinţifice nu reduce arta la ceva de prisos, dar o schimbă, arta capătă tot mai mult acele caracteristici şi însuşiri, care sînt imanente tocmai acestei forme de conştiinţă socială.

Artiştii folosesc experienţa cristalizată în cunoştinţe ştiinţifice în măsura şi în forma în care această cunoştinţă este necesată artei. În acest sens, artistul este destul de liber faţă de cunoştinţa ştiinţifică, aceasta din urmă fiind pentru dînsul nu un scop în sine, ci un mijloc pentru rezolvarea problemelor specifice — alcătuirea unei forme deosebite de conştiinţă ce-şi găseşte expresie în artă. Desigur, în măsura posibilităţilor sale, artistul poate încerca să îmbogăţească societatea cu cunoştinţe necunoscute pînă acum, şi aici el poate concura cu omul de ştiinţă, însă în astfel de cazuri, rezultatele lui pot fi apreciate dintr-un singur punct de vedere : cînd, cît de multilateral, adînc şi demonstrabil a reflectat el obiectul din realitate. În acest caz, el trebuie să uite că este artist şi să devină om de ştiinţă, ocupat cu îndeletnicirile oamenilor care în mod special se străduiesc să dezvolte ştiinţa. Sarcina artistului e alta : avînd în faţă toată suma cunoştinţelor elaborate de ştiinţă (cît şi de el însuşi pe măsura posibilităţilor sale) artistul le foloseşte pentru crearea unei forme de conştiinţă cu o funcţie socială bine conturată. Şi rezultatele activităţii lui sînt apreciate după alte criterii, şi anume în măsura în care *elaborează acea formă a conştiinţei care îndeplineşte funcţia socială a artei.* Aici e legitimă întrebarea : în ce constă funcţia artei? Această întrebare este foarte importantă, deoarece azi cînd se practică aşa-numita artă abstractă, este de mare importanţă stabilirea specificului artei astfel ca acest termen să exprime ceva autentic şi adecvat. Întrucît arta este o formă a conştiinţei, ea trebuie să reflecte realitatea, dar prin aceasta nu este exprimat nici specificul artei, nici funcţia sa socială. Uneori se propune să se considere drept specific al artei, faptul că arta reflectă realitatea prin imagini artistice, cu valoare estetică. Dar pentru ce îi este necesară omului reflectarea realităţii într-o asemenea formă? Dacă ea îi este necesară pentru a dobîndi o cunoştinţă nouă despre obiect, cunoştinţă care în principiu nu poate fi dobîndită prin ştiinţă, apoi se ştie că *o astfel de cunoştinţă nouă nu există.* Ştiinţa în principiu poate da cunoştinţe obiectiv adevărate, adecvate şi concrete despre orice obiect al realităţii.

În acest sens, arta îşi pierde importanţa ca formă a cunoaşterii, ca mod de a îmbogăţi omenirea cu cunoştinţe noi. Reflectarea realităţii în forme cu valoare estetică, capătă însă tot mai mult o altă însemnătate, specificul artei constînd în înrîurirea asupra omului, asupra simţurilor şi a raţiunii sale — în scopul de a-l determina la o anumită formă de activitate. De aici rezultă că arta este îndreptată nu spre obiect, ci spre subiect, cunoaşterea obiectului în artă apare numai ca un mijloc pentru realizarea unor scopuri. De aceea, capătă un anumit sens afirmativ constatarea că arta nu cunoaşte *ci trăieşte realitatea.* Arta ca formă a conştiinţei poate fi apreciată *numai în măsura în care influenţează omul, determinîndu-l la o anumită activitate şi favorizînd formarea personalităţii umane.*

Așadar, dezvoltarea cunoștințelor științifice în condițiile de azi duce la schimbarea structurii interne și a menirii tuturor celorlalte forme ale conștiinței, începînd cu filozofia. Tendința acestor schimbări e aceeași — fiecare formă a conștiinței capătă în tot mai mare măsură acele caracteristici care-i sînt inerente și determinante pentru funcția ei în societate. Se observă schimbul reciproc și intensiv, între rezultatele diverselor forme ale conștiinței moderne, care însă nu duce la asimilarea unei forme de către alta, ci la o mai accentuată diferențiere a lor.

CONCEPTUL ÎN CUNOAȘTEREA ETICULUI

DE

NICULAE BELLU

Întrucît, cum scrie Platon, raționamentul este principalul instrument în practica filozofiei, rămîne mereu actuală întrebarea asupra modului de raționament în măsură să facă inteligibilă mișcarea internă, ascunsă și contradictorie a moralei, sau altfel spus, să exprime conceptul ei. Cunoașterea prin concept are în vedere proprietățile definitorii ale obiectului. Rămîne, însă, de determinat, de fiecare dată tocmai natura acestor proprietăți definitorii, funcție de obiect, ca și evoluția condițiilor posibilității cunoașterii sale. Natura cunoașterii prin concept este pusă, astfel , sub semnul istorismului și al relativității ei, ca fiind cunoașterea obiectului sub lumina istoriei constituirii sale, în chiar mișcarea acestei constituiri, în chiar mișcarea internă, ascunsă, a formării elementelor și structurilor sale succesive. Este acel *latens schematismus* cum denumise Bacon forma ascunsă a fenomenului, respectiv organizarea părților sale constitutive și — în plus — istoria devenirii acestei organizări, adăugată ulterior de progresele modalităților cunoașterii, obținute pe temeiul metodei dialectice.

Cunoașterea prin concept tinde să abordeze, astfel, obiectul din interiorul său și totodată din unghiul de vedere al istoriei stadiilor constituirii sale, obligînd cunoașterea însă și la această identificare, care o justifică. Se obține astfel un model dinamic și continuu perfectibil al cunoașterii obiectului. Dar se obține, înainte chiar de orice progres pe acest temei, o perspectivă critică asupra conceptului însuși, insatisfacția gîndirii față de sine însăși ca exprimînd distanța reală dintre complexitatea intuită dar adînc ascunsă a obiectului și limitele realizate ale cunoașterii sale.

Pînă la Hegel, morala nu a fost supusă unei asemenea operații de cunoaștere prin concept, pe viu, respectiv deschizînd cu bisturiul, printr-o secțiune longitudinală, corpul ei palpitînd. Dar Hegel a făcut-o mai mult în trecere și vizînd mult mai departe, încît această indicație a geniului său își așteaptă încă momentul reluării și realizării sale.

Ceea ce ne oferă Hegel este posibilitatea unei optici noi asupra moralei, sugestia unui model interpretativ care tinde să se întemeieze pe o cunoaștere a moralei prin conceptul ei, iar — de aici — ipoteza legitimității unei periodizări încurajează gîndirea spre imaginarea unui nou *cifru explicativ* pentru structura atît de dinamic contradictorie a moralei în ipostazele ei contemporane.

Rev. filoz., I 9, p. 1083 — 1088, București, 1968

Caracterul istoric şi de clasă al moralei, pus în lumină de gîndirea marxistă , dar sărăcit ori de cîte ori înţelegerea sa este redusă la argumentul empiric al deosebirilor privind modul de viaţă şi antagonismul obiectivelor politice, şi-ar căpăta — dimpotrivă — pe această cale, posibilitatea unei întemeieri teoretice, care subsumează elementul relaţiilor empirice într-o structură totalizatoare, alături de viziunea asupra omului şi a sensului vieţii sale, concepţia despre satisfacţie, plăcere sau fericire individuală, gradul conştiinţei-de-sine umane, poziţia sau ponderea ideii de angajare a individului prin actele sale şi de răspundere corespunzătoare faţă de sine însuşi, faţă de comunitate, faţă de viitoarele generaţii, sau fie chiar faţă de posteritatea care devine istorie. Într-un fel, toate acestea apar pe teritoriul istoric şi de clasă al moralei, pe care totodată o constituie determinîndu-i atît structura istorică şi complexitatea contradictorie a elementelor care o compun, cît şi contradictoria realitate — care scapă de cele mai multe ori observaţiei — a fiinţării moralei tocmai şi numai datorită acestei naturi continuu contradictorii a fiinţării sale ; şi tocmai acestei anume stări i s-ar putea eventual recunoaşte — pe o anumită treaptă a dezvoltării istorice — posibilitatea de a fi şi a exprima — în acel timp — conceptul ei astfel dezvoltat şi maturizat.

Dar chiar aici este puntea suspinelor. Hic Rhodos . . .

Pentru că nu poţi gîndi morala altfel decît ca un *sistem de precepte*, fie că adaugi la acest sens caracterul istoric şi de clasă al acestora, cîtă vreme tocmai conceptul moralei este constituit — unilateral — din semnificaţia funcţiei de *sistem de precepte* pe care o îndeplineşte, iar morala însăşi, în totalitatea ei, apare de aici înţeleasă mai ales sau înainte de toate ca un *sistem de precepte*. În acest caz, caracterul istoric şi de clasă s-ar reduce la sensul empiric, modificat al preceptelor, iar morala şi-ar căpăta istoricitatea sa numai de la preceptele schimbate pe care le înglobează. În rest, morala ca atare n-ar fi, întrucît este şi rămîne egală cu sine, potrivit conceptului ei de *sistem de precepte*, decît o natură anistorică, în afara timpului şi experienţei, fără evoluţie şi răsturnări, *sistemul de precepte* universal prin natura funcţiei sale ca atare aparent neschimbată, deşi aparţinînd unor epoci şi clase atît de diferite, şi unor oameni atît de profund diferenţiaţi pe parcursul evoluţiei lor istorice.

Tocmai această nestăvilită putere a aparenţei de a da moralei înfăţişarea globală, care o denaturează, prin extrapolarea semnificaţiei aparţinînd în realitate numai unuia din momentele structurii sale, este supusă criticii teoretice de îndată ce — pentru a pătrunde în spatele aparenţei — se încearcă reconsiderarea moralei prin determinarea critică a istoriei constituirii conceptului său.

Înscriem aici liniamentele schematice, evident ipotetice, ale acestei constituiri.

I. Un stadiu al cunoaşterii moralei prin conceptul ei, reprezentat de principiul sofist : *omul este măsura tuturor lucrurilor*. Se distinge aici o etapă a culturii cînd omul îşi este sieşi suficient ca model şi năzuinţă, punîndu-se astfel pe sine ca principiu. Este umanismul lipsit încă de gînd, în sens de conştiinţă-de-sine, al moralei obiective. Distincţiile — fără să lipsească — nu s-au conturat, nu s-au impus. Opoziţiile se integrează în existent, care nu şi-a construit o altă imagine despre sine prin înlăturarea lor, nu s-a dedublat,

își găsește în sine-însuși satisfacția sa. Gîndirea rămîne înscrisă în limitele acestui particular. Omul face din sine scop. Scopul este în același timp omul în ființa sa empirică și principiul ființării sale ca om. Principiul nu prospectează mai departe, nu fixează altceva decît tocmai această ființare empirică a sa ca scop. Dar aparența acestui echilibru ascunde, în chiar acest echilibru, contradicția care i se opune. Avem o cufundare totală în existent, identitate; totodată reprezentarea măsurii tuturor lucrurilor prin particularul ființării omului empiric face abstracție de existența reală, în evoluție, a relațiilor dintre indivizi, de apariția ne-identității și a contradicțiilor, față de care o asemenea morală devine exterioară și neputincioasă. Cîtă vreme omul e în-sinele nediferențiat, morala se constituie ca în-sinele acestei mărginiri a ne-diferențierii, afirmînd omul ca măsura tuturor lucrurilor. Avem morala obiectivă pe care nimic nu o constrînge să se cunoască în această calitate a ei. Dar avem și absența unui concept, al moralității în măsură să producă adecvarea ei la noua problematică a diferențierilor și opozițiilor, maturizată în cursul evoluției istorice.

II. Acest concept al unei morale diferențiale, al ne-identității omului cu sine și cu comunitatea sa, va fi *Bine*-le. Morala care își fixează în *Bine* conceptul ei, marchează distanțarea critică a omului de sine-însuși și de condiția existenței sale, pe care renunță să le mai postuleze ca model absolut, punîndu-le sub lumina contradictorie a ceea ce e *bine* și *rău*, ba chiar opunîndu-le imaginea unui alt-ceva, *Bine*-le în sine, cel mai mare *Bine*, *Bine*-le suprem. După Hegel, lui Socrate îi revine meritul de a fi ridicat la concept această adîncă mutație intervenită în structura modelului moral. Și este fapt, că, o dată cu Platon și Aristotel și pînă în zorii timpurilor moderne, la Spinoza, teoria etică se dezvoltă pe temeiul cercetării multilaterale a *Bine*-lui, devenit rațiunea de a fi și criteriul moralității.

Cu noul ei concept morala se distanțează de sfera nemijlocită a empiricului nedeterminat, care o menține în confuzie, înaintează spre un plus de determinare și universalitate. *Bine*-le acționează astfel, ca separînd lumina de întuneric, pozitivul de negativ, ceea ce e de căutat, de ceea ce e de ocolit. Totul, începînd cu omul și relațiile sale, este supus acestei dihotomii. Abia raportat la bine și rău, omul însuși poate fi acum gîndit în termenii moralei. Noul concept introduce, așadar, un principiu de diferențiere, distincție evident declarată între bine și rău. Morala devine tocmai punerea și perpetuarea acestei distincții, introducerea acestei distincții în modul de a privi și aprecia situațiile și faptele oamenilor. Prezența moralei se înscrie ca fiind aptitudinea și necesitatea umană, totodată, de a se supune autorității unei asemenea distincții, funcție de bine și rău, așezate pe frontispiciul întregului edificiu. Totul se dedublează, corespunzător, în categorii polare, a căror înțelegere în contradicția lor implică activitatea gîndirii, cunoaștere și rațiune, pînă acolo încît virtutea însăși, fiind ceva folositor, este cu necesitate rațiunea unui principiu universal, căutarea, cunoașterea și realizarea acestei rațiuni.

Distanțarea de temeiul empiric rămîne tendința acestei morale, dar o distanțare în care temeiul empiric și limitele sale social-istorice și de clasă, continuă să constituie pivotul ei. *Bine*-le devine, la rîndul său, limita înlăuntrul căreia omul este dominat de căutarea folosului. Între bine și simpla utilitate, distanța este dinamică, dar relația se păstrează. Sensibilul apare aici dominat de momentul realizării afective și spirituale

particularul îşi descoperă nevoia de universal, omul află că depinde de comunitatea sa, dar morala rămîne totuşi expresia acestei căutări de sine într-un alt echilibru şi o altă armonie, e marcată de unilateralitatea stăruitoare a acestei dominante. Oricît ar părea de surprinzător şi în ciuda unor orientări de o extremă diversitate, morala *bine*-lui nu-şi depăşeşte decît accidental şi trecător acest punct limită al ei.

Omul rămîne întors asupra sa, într-o introspecţie care fără să fie sterilă, întrucît e activă ca cunoaştere şi activă ca înrîurire asupra formării umane, măsoară — şi ea — un stadiu al culturii.

III. Kant înfruntă această barieră a *Bine*-lui pentru a elibera conceptul moralităţii de limitările sensibilului şi ale existenţei empirice, care frîng aripile cutezătoare ale spiritului. Autonomia voinţei pe care o postulează, vizează o asemenea eliberare şi indică aspiraţia spre o morală care să-şi facă din această voinţă autonomă conceptul ei. Dar dacă, în utopia principiului său stă neputinţa unei asemenea morale, şi — ca semn al neputinţei sale — rigorismul ei împins la absurd, Kant nu rămîne mai puţin temerarul teoretician al eticii, care, făcînd bilanţul critic de pînă la el, descoperea în epocă, în climatul şi oamenii ei, nevoia pozitivă de un alt model moral, şi anume de o morală care consemnează şi afirmă că omul e apt şi disponibil să se pregătească pentru asaltul cerului, cu condiţia expresă a negării şi depăşirii criteriului empiric al *Bine*-lui. Conceptul acestei morale, se afirma, astfel, a fi însuşi principiul moralităţii, morala constînd în ascultarea necondiţionată de acest principiu, căruia nici un *bine* nu i se poate opune decît din afara moralităţii. Ceea ce este moral, se defineşte numai prin absolutul acestui rigorism, întrucît principiul moralităţii este singurul concept în măsură să-i asigure autenticitatea, să valideze prin acte făcute în numele principiului moral şi liber de orice bine *empiric* această autenticitate morală a lor. În acest strat eterat, duplicităţile, compromisurile nu mai au stare civilă; nici amăgirea sau împăcarea cu substitute de moralitate, cum ar fi gestul filantropic, răscumpărarea păcatelor. Kant ridică principiul moralităţii la poziţia nouă de concept al moralei, producînd — în limitele unei demonstraţii teoretice — dovada legitimităţii posibile a unei asemenea prospectări ipotetice a perspectivelor umanului, respectiv ipoteza unei umanităţi a cărei morală să se întemeieze anume pe acest principiu şi a cărei realitate să-l facă posibil. Dacă, în ipoteza lui Kant, *Bine*-le trebuie înlăturat pentru ca noul concept al moralei să poată înainta, lucrurile stau aşa, întrucît se intuieşte aici o accentuată incompatibilitate între mărginirea conţinută în suveranitatea absolută a *Bine*-lui, cu servituţile pe care le implică, şi nemărginirea perspectivei pe care o deschide recunoaşterea posibilităţii unei morale care să se justifice numai şi exclusiv prin valorile pe care le exprimă. În această punere deschisă a sensului pe care trebuie să-l realizeze morala pentru a fi în conformitate cu conceptul ei stă întreaga originalitate a perspectivei kantiene, şi totodată explicaţia reîntoarcerii periodice a contemporaneităţii la temeritatea acestei sugestii. Kant înfruntă, sfidează chiar o morală care-şi vede realizarea în suficienţa şi satisfacţia *Bine*-lui; *Bine*-le ar fi mai curînd punctul terminus al ciclului, unde încetează orice tensiune, orice efort şi orice autodepăşire posibilă; în timp ce, după conceptul ei nou, morala ar fi, dimpotrivă, reluarea continuă a efortului uman. *Bine*-le ar

indica, în acest spirit, ceea ce vrea și așteaptă omul pentru sine-însuși, în vederea consumului astfel supralicitat. Principiul moralității are în vedere, dimpotrivă, pasul următor și îl anticipează prin angajarea tensiunii spiritului.

Linia de demarcație dintre aceste două morale atît de diferențiate după conceptul lor, separă pre-istoria umană de istoria ei, în înțelesul atribuit de Marx acestor categorii, respectiv stadiul dezvoltării spontane, oarbe, sub imperiul necesității, cînd idealul *Bine*-lui dă expresia cea mai sublimată mobilului care propulsează creația umană, de stadiul astăzi maturizat al aspirațiilor umane mai vechi, cînd posibilitatea unei dezvoltări conștiente, apte să vizeze departe în viitor, solicită o spiritualitate umană corespunzătoare, a cărei morală n-ar putea fi alta decît tocmai eliberarea de mărginirea conservatoare la care condamnă simpla căutare avidă a Bine-lui și angajarea liberă și lucidă, pe temeiul evident al condițiilor obiective realizate, la ceea ce s-ar putea numi aventura continuă a prospectării și creației umane, guvernată de astădată nu de dura necesitate oarbă, ci de libera mișcare devenită acum posibilă, a valorilor spirituale.

Ceea ce Marx numea : completa emancipare a tuturor simțurilor și însușirilor omenești, devenită posibilă tocmai prin faptul că aceste simțuri și însușiri au devenit umane „atît în mod subiectiv, cît și în mod obiectiv", încît o comunitate umană ajunsă la momentul repartiției după nevoi, nu s-ar mai afla în fața unui *stadiu al culturii și moralei umane*, care ar cădea, n-ar rezista sub povara paralizantă a unui asemenea belșug, ci — dimpotrivă — s-ar confirma în măsură să-l domine și să-l subordoneze scopurilor sale spirituale.

În limitele acestor liniamente, Kant e un precursor. El prospectează o spiritualitate care și-a depășit momentul contradicției sale externe cu haosul dominator al existenței umane sub imperiul necesității, și se întoarce asupra ei însăși, descoperindu-și și punîndu-și în față propriile ei contradicții interne, a căror mișcare tinde să cîștige în acest sistem de coordonate al dezvoltării libere, o poziție precumpănitoare.

Kant preconizează o morală al cărei concept este însuși principiul moralității, sau legea morală, sau *forma legii*, respectiv faptul de a fi lege morală și nu altceva, angajînd actul uman și răspunderea umană pentru actul său în fața acestui for al propriului său principiu de moralitate. Numai așa, omul se ridică la nivelul de răspundere corespunzător unei libertăți dinamice ascendente, care nu-și mai recunoaște nici un alt termen limită al libertății sale decît propria sa moralitate, responsabil angajată, ridicată la rangul de principiu al ființării omului ca om.

Or, abia acum morala, departe de a se fi uniformizat, își dezvăluie deschis dinamica contradictorie a naturii sale interne, inepuizabilitatea energiei sale astfel propulsată și amplificată.

Cîtă vreme *Bine*-le este conceptul moralei, un *Bine* pe care nici o delimitare de util (folositor) nu-l poate rupe de propria sa umbră empirică, mecanismul de reglare a criteriilor și normativității morale integrează acest cadru empiric al necesității și este controlat, ținut sub strînsoarea legilor sale de fier. Dura necesitate confruntă, înfruntă și corectează punitiv, implacabil jocul în jurul rigurozității normative, prin care morala se realizează. Morala poate fi astfel mai mult sau mai puțin liberală,

îngăduitoare, dispusă la concesii, în cele din urmă dispusă la iertarea păcatelor şi implicit la reproducerea lor succesivă, cîtă vreme — pe de altă parte — necesitatea îi corectează dur şi cu o nepăsare rece, absolută şi de aceea exemplară, această nevinovată cochetărie.

Morala e bună, ursita e rea. Conflictul în sine însuşi şi cu sine-însuşi al moralei este benign.

Dar cînd este ridicat la concept principiul însuşi al moralităţii, morala ca atare preia asupra ei întreaga povară a lumii, acest canon al suişului pe Golgota, ca exprimînd astfel un înalt grad de dominare umană liberă asupra necesităţii. Din uşuratecă, ea tinde acum la angajarea totală şi la responsabilitatea gravă a acestei angajări. Intensitatea mişcării ei interne, contradictorii, creşte nemăsurat, pînă la antagonism sau conflicte ireconciliabile. Natura ei însăşi apare acum dominată de o înclinaţie la intransigenţă, pe care numai cunoaşterea lucidă a condiţiei umane o mai poate tempera, ferind-o de pericolul ridicol al puritanismului. Morala al cărei concept este însuşi principiul moralităţii, implică, astfel, o intransigenţă temperată într-un climat conflictual, de opoziţii şi contradicţii care se pun şi se amplifică în cursul dezvoltării, în raport direct proporţional cu ritmul însuşi al acestei dezvoltări.

Lupta este deschisă şi nici o mulţumire de sine pentru *Bine*-le atins nu o mai poate anihila.

În morala acestui concept, orice maximă gîndită ca universală se suprimă, iar moralitatea stă în această atitudine — încă ipotetic atribuită umanului — de a privi critic, dar onest critic şi consecvent critic, fiecare stadiu nou al fiinţării sale. Subzistenţa contrariilor devine astfel legea şi forţa eticului ca atare, în faţa cărora cad — istoric vorbind — toate zidurile Jerihon-ului.

Împlinirea acestui rezultat trebuie întinsă însă la infinit şi numai în această lumină poate fi gîndit ca real conceptul unei morale care face din libertate instrumentul progresului său; conceptul unei morale deschise, pentru care perfecţiunea nu este imaginea abstractă a unei amăgiri de mit, ci — de fiecare dată — concretul unei sarcini, care — cum arată Hegel — *trebuie să fie îndeplinită şi totodată să rămînă sarcină*, această contradicţie mereu reprodusă a moralei, constituită şi reconstituită din distanţarea idealurilor umane de fiecare treaptă atinsă a evoluţiei sale, distanţare cu atît mai radical, mai intransigent şi pasionat reliefată, cu cît mai cuprinzător şi autentic este momentul realizat al libertăţii sale.

Potrivit conceptului ei, astfel determinat, nu i s-ar mai putea cere, aşadar, moralei să se împlinească, să se realizeze, să ajungă la capătul eforturilor sale; ci să suprime în sine orice limitare, să deschidă cu intransigenţă mişcarea liberă a contradicţiilor care o propulsează.

Demnitatea umană, sau personalitatea sa maturizată pare a-şi descoperi abia în această tensiune echilibrul şi armonia la care aspiră.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

O DISCUȚIE SOCIOLOGICĂ-FILOZOFICĂ ÎN „FOAIA PENTRU MINTE, INIMĂ ȘI LITERATURĂ"

DE

GEORGE EM. MARICA (Cluj)

La mijlocul anului 1841 apărea în *Foaia pentru minte* ... un articol puțin obișnuit prin ideile sale, sub titlul *Mintea, tăria* [1]. E poate prima contribuție românească ardeleană de filozofie politică în revista brașoveană. Opera unui anonim — la sfîrșitul său găsim numai inițiala H —, ea trădează o oarecare îndemînare de a gîndi conceptual. Nu lasă impresia a fi produsul unui diletant, cum s-a spus, peste care redacția ar fi trecut cu oarecare ușurință și cu un aer de superioritate [2]. Dimpotrivă, faptul că Bariț îl comentează într-un articol propriu, cu același titlu [3] — pe cînd în mod obișnuit el se limita să facă doar observații pe marginea celor spuse de alții în note de subsol — înseamnă că socotea nu numai subiectul ca atare demn de a fi discutat, dar atenția pe care i-o dădea era și expresia unei considerații acordate autorului însuși. De aceea, problema identificării lui se pune în acest caz cu mai multă acuitate. Operație dificilă la un interval așa de mare de timp, la care ne-ar putea ajuta numai arhiva redacției *Foii*, înecată în voluminosul material cedat de Bariț Academiei, ce cuprinde mărturii referitoare la o jumătate de veac din istoria noastră culturală și politică.

Parcurgînd corespondența păstrată de Bariț, ce constituie legatul documentar cel mai prețios ce ni l-a transmis, am descoperit nu fără surprindere — cel puțin în primul moment — că autorul articolului de mai sus e Cipariu. O spune categoric încă din 1838. „Am un articol gata : *Mintea și puterea*, de multișor lucrat. Bucuros aș fi să-l poți trece. Cenzura nu are de a se scandalisi într-însul de-l va înțelege, ci totuși bine vei face înainte de a-l da la *cules* să-l arăți cenzorului, să nu ai apoi necaz"[4]. Peste trei ani învățatul blăjan, care se apuca greu de scris, după cum comunică lui Bariț — numai îndemnat de alții redacta ceva, „almintrilea poate așa

[1] În nr. 23, p. 177—179.

[2] ...„O încercare dualistă, anonimă, de diletant este repede pusă la punct", M. Zamfir, *Literatura din „Foaie pentru minte, inimă și literatură" (pînă la 1850)*, în „Analele Universității București, Seria Științe Sociale. Filologia XIII" (1964), p. 80.

[3] *Mintea, tăria*, F.pt.m.IV (1841), nr. 25, p. 198—199.

[4] Ms. rom. Academia R.S.R., nr. 994 f 60 r (Scrisoarea lui Cipariu către Bariț din 29 mai/10 iunie 1838).

rămîne lemn"[5] — care se arată însă şi mai dificil să publice, lucru ce îi reproşează într-un ton familiar prietenul său de la Braşov [6], se hotărăşte în sfîrşit să-l trimită redacţiei *Foii* [7], fiind imediat tipărit [8].

E o mărturie cu atît mai preţioasă cu cît avea foarte *puţine texte de acest fel* şi nu de aceeaşi greutate, de la Cipariu. Ea ne îmbogăţeşte imaginea ce o avem despre el, dîndu-ne prilejul să cunoaştem de aproape ideile sale social-filozofice în jurul lui 1840, despre care nu sîntem altfel informaţi decît în treacăt din scrisori, arătîndu-ne totodată amplitudinea preocupărilor lui. Prin formaţie intelectuală, cărturarul de la Blaj nu era de loc străin de problemele filozofice, la început în spirit scolastic, aşa cum se propuneau ele în orăşelul de la confluenţa Tîrnavelor şi în toate institutele teologice ale vremii. Însă nu rămîne la această primă orientare. Căci în predarea filozofiei acolo — după 1850 — el se va conduce după acelaşi manual al kantianului Krug (ca şi antecesorul său S. Bărnuţ), pe care-l traduce şi-l publică mai tîrziu [9].

Dar e timpul să trecem la prezentarea ideilor lui Cipariu din articolul său *Mintea-Tăria*. Veacul în care trăim, zice el, îl putem numi veacul

---

[5] Ibidem, f 66 r. (decembrie 1838). Tot el mai spune că „scrisoarea" îi e lucrul cel mai urît din lume. Ibidem, f 44 r (6/18 martie 1838).

[6] ...„Eram să te spui şi pe D-ta la toată lumea românească, cum că ţii în pulpit o mulţime de manuscripturi mai mult filologhice — mi se pare că multe şi poetice — rodul geniului dintre care unele împliniră cei nouă ani a lui Horaţie şi nu vrei să le împărtăşeşti cu nimenea. Dar iată acuma te cruţ şi nu te spui la toţi. Eartă Domnule. G. Bariţ" (*Corespondenţă între doi ardeleni asupra ortografiei*, „Foaia literară", 1838, nr. 8, p. 64).

[7] ...„Vă adaug şi un articul ce-mi stă gata de 3 ani şi de care odată vă promisesem [*Mintea şi puterea*] numai cît după aceea nu puteam să-l mai aflu, iar astăzi din întîmplare îmi veni în mînă; pentru care dară vă rog ca numai aşa să-l publicaţi, de socoteşti că poate să facă ceva interes. Almintrilea el e întocmai precum l-am fost scris atunce, fără schimbare, numai cît l-am prescris din nou, că era pre hîrtie proastă şi cu peană proastă în original" (Ms. rom. Academia R.S.R., nr. 994, f. 89 r. (scrisoare din 25 mai/6 iunie 1841).

[8] Nr. 23 al „Foii", în care apare, poartă data 8 iunie 1841. Nu rezultă din materialul arhivistic cunoscut pînă acum cine i-a modificat titlul din *Mintea şi puterea* în *Mintea-tăria* (autorul însuşi sau redacţia revistei braşovene?).

[9] *Elemente de filosofie după W. T. Krug*, I—II, Blaj, 1861, 676 p.

Concepţia iniţială a lui Cipariu e greu de desprins din datele ce le avem la dispoziţie. E însă aproape sigur că în 1828—1830, cînd predă pentru prima dată filozofia la Blaj, el nu s-a condus după Krug. O influenţă a acestuia se poate discerne numai mai tîrziu, în *Protestul consistoriului din Blaj, contra limbei ungureşti la anul 1842*, opera lui, unde argumentarea sa se întemeiază pe ideea „drepturilor naturale" (cf. G. Bogdan-Duică, *Viaţa şi ideile lui Simion Bărnuţiu*, 1924, p. 209—211). Dar atitudinea sa social-politică rămîne mai departe, cum vom vedea, moderată. În tot cazul, încă înainte de revoluţie, Cipariu cunoaşte pe marii autori ai vremii, cum ne arată lista cărţilor din biblioteca sa, ce cuprindea, între multe altele, publicaţii de Voltaire, Rousseau, Lamennais, Louis Blanc, Feuerbach, Lamartine, Goethe, Schiller etc. (cf. S. Jakó, *Bibliofilia lui T. Cipariu*, în *Anuarul Institutului de istorie din Cluj*, X (1967), p. 129—171; acelaşi, *Biblioteca lui T. Cipariu înainte de 1848 şi soarta ei în timpul revoluţiei*, comunicare ţinută la sesiunea Filialei Acad. Republicii Socialiste România din Cluj, în 29 octombrie 1967).

În Arhiva Filialei Academiei Republicii Socialiste România din Cluj ms. nr. 2 312 se găsesc 13 pagini de caiet cu notiţe ale lui Cipariu referitoare la drept şi dreptate, cuprinzînd citate îndeosebi în limba germană, dar şi în cea latină, chiar şi în cea franceză din diferiţi gînditori antici şi moderni sau simple menţiuni ale numelui lor: Pitagora, Platon, Aristotel, stoicii, Cicero, Seneca, Augustin, Toma d'Aquino (şi alţi scriitori bisericeşti), Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, Spinoza, Leibniz, Grotius, Puffendorf, Kant, Montesquieu etc. Între acestea, în partea de către sfîrşit, sînt multe maxime juridice, dictoane şi formule (păreri despre monarhia absolută, contractul social, proprietate). Din păcate, nu ne putem da seama din ce epocă datează aceste însemnări ale autorului.

ideilor și al libertății, adică al luptei pentru restatornicirea drepturilor omenești în societate. Fundamentul său ideologic este respectabil — o idee înaltă — cu condiția să nu ducă la premisa egalitară, care susține că fiecare om e liber și are aceleași drepturi prin naștere, de care nu poate fi privat. Datorită ei s-a ajuns să se spună „că nimenea nu este rob din orînduirea firei ci numai din sila celor mai tari și apoi din slăbiciunea celor învinși”. Cum această părere a fost îmbrățișată nu numai de o mare parte a filozofilor dar a pătruns și în clasele cele mai de jos, ar fi necesar să se cerceteze dacă e întemeiată pe legile firii, sau numai „pre niște păreri asemenea goale ca și alte producte ale filozofiei celei noaă”, bazată pe „vedenii mai mult politicești decît filozoficești”.

La baza lumii, continuă Cipariu, sînt două principii: *mintea și tăria*. La oameni ca și la animale, ele se găsesc în grade diferite. La primii domină mai mult mintea, la ultimele tăria. De aceea a fost numit omul animal rațional. De unde urmează că tăria e însușire „dobitocească”, iar mintea podoaba omului. Așa că dacă acesta se sprijină mai mult pe puterea sa fizică se apropie de animal; iar cel din urmă dacă „arată mai multă minte decît tărie” e mai aproape de noi decît mulți oameni. Căci în lumea viețuitoarelor se pot distinge două categorii: una mai diferențiată, caracterizată prin mai multă minte și mai puțină tărie — în care intră nu numai omul dar și unele animale ca pisica și cîinele — și alta mai primitivă, constituită nu numai din animale inferioare (ca boul, calul, măgarul), dar și din oameni mai primitivi. Noroc că la aceștia din urmă mintea nu e dezvoltată decît atît cît e necesar pentru menținerea vieții sau întrece cu puțin forța, altfel pămîntul nostru ar fi valea plîngerii pentru ceilalți locuitori ai săi.

Cu aceasta ne-am apropiat de concluziile pe care le trage Cipariu din distincția stabilită. Urmează după el, în mod necesar, „ca cel mai tare să slujească celui slab, adică tăria minții”. E un punct de vedere care poate părea unora paradoxal, pentru autor e cu totul îndreptățit. Fiindcă altfel ar însemna ca omul să se supună calului sau boului, mai puternici decît el. Or lucrurile stau tocmai invers; unele dintre dobitoace nici nu încearcă să se împotrivească supremației omului. De unde rezultă — o consecință, ce n-ar fi nici ea paradoxală, — că natura n-a ținut ca toți, fie animale, fie oameni, să fie liberi. În orînduirea ei ar sta scris că cei tari sînt destinați spre purtarea greutăților, „spre slujba și în folosul celor înțelegători”. A stăpîni, crede cărturarul ardelean, e o prerogativă care se cuvine minții. Așa că numai atunci s-ar putea plînge cineva că i s-au călcat drepturile cînd mintea sa ar fi superioară trupului, „sau lipsindu-i aceea, numai cînd boul și măgarul pe nedrept se vor jălui asupra atot neamul omenesc.” El încheie cu asigurarea că e așa de convins de justețea punctului lui de vedere încît ar fi gata să-și indice numele, dacă nu s-ar teme că cititorii aflîndu-l să nu socotească afirmațiile sale ca niște paradoxe.

Înainte de a comenta mai de aproape aserțiunile lui Cipariu, să dăm mai întîi cuvîntul lui Bariț [10], fiindcă spusele sale pornesc în mod nemijlocit de la considerațiile acestuia, căutînd să evidențieze problematica mai complexă pe care o implică ele. Redactorul *Foii* declară că-l pasionează și pe el ideea filozofică, pe care „popoarele în zilele noastre au început a și-o

[10] *Mintea, tăria*, în „Foaia pentru minte”, IV (1841), nr. 25, p. 198—199.

face sieşi proprie". Dar s-a sfiit totdeauna să filozofeze în *sistemate*. Îl preocupă, de asemenea, chestiunea restatornicirii drepturilor omeneşti în societate, fiind de părere că tăria să slujească minţii. Din păcate, îşi dă mai întîi seama că n-a ajuns pînă acolo să distingă bine aceste două realităţi. Se îndoieşte chiar că ar fi posibil aşa ceva, întrucît ele se întrepătrund, după cum o dovedeşte existenţa patimilor — e a doua obiecţie a lui Bariţ — pe care nu ştie unde să le încadreze : la minte sau la tărie ?

Mai grav e faptul că nu prea poate defini aceste trei categorii. În ce priveşte prima, ar fi acceptabilă identificarea ei cu ceea ce se numeşte în mod obişnuit raţiune. Deja mai dificilă e determinarea tăriei. Dacă înţelegem prin aceasta forţa fizică din corp, să nu pierdem din vedere că trupurile ca atare sînt inerte, adică nu se pot mişca de la sine. Urmează însă de aici că tăria care le mută de la un loc la altul să fie ceva exterior lor ? Problema cea mai spinoasă pentru Bariţ e însă definiţia patimilor, pe care oricum le-ar privi nu le poate socoti nici bune nici rele ca atare. Aceasta chiar dacă am accepta ceea ce spune poetul englez Pope, anume că ele se nasc din iubirea de sine, adică din egoism. Căci nici cel din urmă nu poate fi taxat numai ca ceva negativ. Apoi, în mod concret, chiar fapte reprobate ca prescripţiile lui Sulla, conjuraţia lui Catilina, sistemul sultanilor turci de a-şi omorî rudele cele mai apropiate au ele la bază egoismul, sau „iubirea către poporul stăpînit"[11] ? În sfîrşit, e greu de a defini iubirea. Se zice despre ea că e temeiul existenţei. E cazul şi atunci cînd distruge „din dragoste", cum făceau inchizitorii cu ereticii ? Vicleşugul, care trebuie deosebit de prudenţă, adică de înţelepciune, se întreabă în continuare Bariţ, e şi el patimă ? Mai gravă ar fi problema : „cine să stăpînească măcar numai peste acestea două, peste amor şi vicleşug" ? Redactorul încheie cu observaţia maliţioasă că „ursita" sa a fost să subscrie atît lucruri plăcute cît şi neplăcute, aşa că n-are nici un rost să-şi ascundă identitatea.

Peste o lună şi jumătate mai intervine cineva în discuţie cu o contribuţie ceva mai lungă, un colaborator al *Foii* din Cîmpulung, N. Rucăreanu[12]. Şi el pleacă direct de la afirmaţiile lui Cipariu, declarînd că „veacul nostru este de vină că nu poate privi cineva cu indiferenţă articolul intitulat *Mintea-tăria*". Dar nu merge pe linia unei discuţii conceptuale, ci pe aceea a unor consideraţii pretins istorice, punînd la baza trecutului îndepărtat cunoscuta schemă a lui Rousseau. Oamenii au fost la început egali între ei, neexistînd nici robi sau stăpîni şi nici oameni de rînd sau nobili. Lăcomia a îndemnat pe locuitorii pămînturilor mai sterpe să năvălească peste cei ce deţineau terenurile roditoare. De aici neînţelegerea, războiul şi constrîngerea. În faţa acestei situaţii, oamenii s-au gîndit să facă apel la nişte mijlocitori, care abuzară însă de poziţia lor excepţională. Inegalitatea a mai fost promovată de dezvoltarea unei categorii de intelectuali, ce avea misiunea să observe cursul naturii şi să tragă consecinţele practice ale celor constatate pentru agricultură. Ei au pus bazele ştiinţelor, care au devenit apoi monopolul clericilor. Aceste două caste se unire, consolidîndu-şi astfel situaţia lor privilegiată, amăgind poporul că privilegiile care şi le-au arogat reprezintă un drept ce li se cuvine. Aşa a apărut

[11] „Amorul este care ţine toate", *op. cit.*, p. 199.

[12] *Domnule redactor* !, „Foaia pentru minte", IV (1841), nr. 31, p. 245—247.

nobilul, despotul și dreptul celui mai tare. Cu toate progresele civilizației, a crescut în decursul istoriei atît numărul apăsătorilor cît și al celor apăsați. Nici creștinismul n-a adus, în această privință, vreo schimbare. Să așteptăm împărăția cerurilor, zice autorul puțin insidios.

După aceste preliminarii filozofico-istorice, cărturarul muntean socotește că e necesar pentru a ne putea da seama dacă omul e destinat din fire să fie rob sau liber, să se cerceteze natura și obiceiurile sale — lucru de care s-ar fi ferit Cipariu — nu să ne limităm la o paralelă cu animalele (dar nici el nu poate face cu totul abstracție de aceasta). Rucăreanu găsește că negrii din Africa crescuți conform legilor naturii — neinfluențați de atmosfera europeană — rămîn în genere, chiar în situația de robi, mai departe buni și credincioși stăpînilor lor. Dimpotrivă, țiganii robi din Țara Românească, cu toate mijloacele întrebuințate de posesorii lor — mai blînde sau mai reprobabile — continuă să fie elemente negative. Explicația acestei diferențe ar rezida în aceea că primii, crescuți inițial în mod liber, și-au putut însuși trăsături pozitive, greu de smuls din sufletul lor. Pe cînd cei din urmă, avînd în spatele lor nenumărate generații de robi, suferind ca și strămoșii lor un jug apăsător pe care-l urăsc, nevăzînd în jurul lor decît hoție și minciună, răul se făcu la ei a doua natură.

Omul în genere nu poate suporta apăsarea, opreliștea. El e născut să fie slobod. Nu-i place să i se poruncească să execute nici măcar un lucru ce-i poate fi folositor, căci nu vrea să depindă de voința altuia. Cărturarul muntean crede chiar că la animale „libertatea [e] mai mult înăscută decît însuși în oamenii de astăzi”[13]. De altfel — zice el — dacă Cipariu a putut să-și dea părerea sa, aceasta se datorește faptului că e liber să spună ce vrea, căci dacă teza sa ar fi fost justă, „ atunci tot omul crezîndu-se mai cu minte decît celălalt, pretențiile lui ar fi una decît alta mai nedrepte și atunci în adevăr că numai tăria sau ciomagul ar hotărî discuțiile minții”[14].

Ar fi frumos, continuă Rucăreanu, ca tăria să se supună minții, dar realitatea nu îndrituiește o asemenea concluzie. Nu cunoaștem noi atîtea cazuri de oameni, de cînd lumea, mult superiori ca intelect stăpînitorilor lor ! Apoi dacă în adevăr tot omul tare e fără minte și cel înțelept e slab, „pe cum D.H. [Cipariu] se muncește a dovedi, atunci ar trebui să aflăm numai mijlocul prin care să facem lumea să se încaere în grămezi, să băgăm de seamă care sînt mai mult trîntiți și sigur că aceia sînt și cei mai cu minte, fără a mai sta la gînduri să-i punem în capătele noastre ; dar atunci cum am fi oare fericiți sau de rîs ?”[15]

Nu e cazul să analizăm mai de aproape substanța tezelor de bază din cadrul acestor articole. Prin circulația care au avut-o, ele au fost mult discutate, fiind supuse unei critici pătrunzătoare în ce privește veracitatea lor, așa că n-are nici un rost să reeditățm ceea ce s-a spus de atîtea ori. De asemenea e inutil să ne oprim asupra funcțiunii ce-au îndeplinit-o, servind burgheziei europene ca o armă ideologică în lupta sa împotriva aristocrației ; semnificație pe care au avut-o și în cadrul mișcării sociale românești, lucru iarăși arhicunoscut. Ceea ce merită cercetat sînt filiația și difuziunea lor ca și locul pe care-l ocupă în evoluția gîndirii acestor trei autori. Cele mai multe și mai interesante probleme le pun considerațiile lui Cipariu.

[13] *Op. cit.*, p. 247.
[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem.*

Nu numai că au constituit punctul de plecare al întregii discuții, aruncînd o lumină prețioasă asupra unor aspirații ale sale mai puțin cunoscute, dar solicită și prin ineditul lor comentarii mai ample.

În primul moment ele deconcertează, dînd impresia unui joc intelectual, ca și cum ar fi ieșite din plăcerea unui exercițiu de echilibristică logică. Impresie la care contribuie și argumentarea specioasă pe care se bazează [16]. De altfel, chiar insistența autorului — o spune de trei ori — de a susține că ideile sale nu sînt paradoxe, parcă te face să crezi aceasta, sugerîndu-ți părerea că nici el nu se ia tocmai în serios și nu crede sincer ceea ce spune. Mai aproape de adevăr sîntem dacă interpretăm injoncțiunile și aprehensiunile lui Cipariu ca o expresie a surprizei pe care a avut-o cărturarul blăjan însuși față de îndrăzneala propriilor lui gînduri. Sîntem la sfîrșitul deceniului al patrulea al veacului trecut, în anii cînd el, sub influența temporară mai puternică a romantismului, s-a complăcut într-o atitudine de independență, chiar de frondă față de mentalitatea obișnuită a cercului în care trăia, ba pînă și față de propriile sale convingeri dinainte. Nu numai că în Blajul clerical și prozaic scrie un sonet frumos [17], dar împărtășește acum teza — cu toate că tipărise cu cîțiva ani înainte cărți, și încă de cult, cu litere latine — că alfabetul chirilic nu merită să fie disprețuit, urmînd să mai fie păstrat o bucată de vreme [18]. În același spirit se pronunță și în favoarea menținerii slavonismelor intrate în limbă [19]. Dintr-un fond similar fac parte și reflecțiile sale din articolul *Mintea-tăria*, care și ele reprezintă o atitudine de singularizare, o poziție cu totul personală în problemele social-politice. Reticențele care stăpîneau adîncurile sufletești ale lui Cipariu — cel puțin în această epocă — nu doreau însă o afișare a nonconformismului său. De aici insistența pusă de a i se păstra anonimatul.

Că punctul de vedere al lui Cipariu nu e o extravaganță ne-o dovedesc mai întîi rîndurile sale către Bariț, cu care însoțește anunțul și apoi trimiterea acestui articol al său. Își exprimă, am văzut, numai îngrijorarea să nu fie rău înțeles de cenzură. În al doilea rînd, nu numai că redacția brașoveană îl publică, dar îl și comentează, ceea ce înseamnă că-l ia în serios. Apoi ideile sale, deși par stranii la cel dintîi contact cu ele, examinate mai aproape nu se îndepărtează în esență de spiritul general al orientării sale ideologice, așa cum o cunoaștem în special din scrisorile către prieteni. Căci ce susține el, în ultimă analiză, în articolul de mai sus? Că puterea trebuie să se subordoneze rațiunii, o concepție ce n-are nimic senzațional. Ea îi vine lui Cipariu în primul rînd din ambianța religioasă-teologică unde a crescut și a trăit, care are ca bază doctrinară ideea supremației spiritului asupra materiei. Pe urmă, din atmosfera raționalistă a luminilor. E o concepție care a stăpînit pe idealiștii tuturor vremurilor. Ceea ce impresionează neplăcut la el e ascuțișul ei nedemocratic, astfel că nu numai că pare să se opună spiritului timpului, dar formularea sa include pericolul anulării a tot ceea ce are mai prețios, legînd-o de idei desuete. Între altele, e cazul afirmației învățatului ardelean că cei mai mulți tre-

---

[16] De pildă, conform premiselor sale nu numai omul trebuie să aibă supremația asupra animalelor, dar și unele mai delicate dintre acestea (cîinele, pisica), înzestrate cu mai multă minte, trebuie să domine pe cele puternice (cum e calul, boul) însă inferioare lor ca inteligență.

[17] *Sonet XXI 2*, în „Foaia pentru minte", I (1838), nr. 19, p. 145.

[18] *Reflexii asupra ortografiei d-lui P[op]*, ibidem, nr. 4, p. 30—31.

[19] *Domnule redactor!*, „Foaia literară", 1838, nr. 14, p. 106—108.

buie să se subordoneze celor puțini. Dar cine sînt aceștia din urmă? Aristocrații? Nu încape nici o îndoială că nu la ei s-a gîndit fiul de țăran din Panade, ci la cei destoinici, la elite. Era un fel de apologie a cultului valorilor, o reeditare *sui generis* a tezei lui Platon că conducerea în stat trebuie să o aibă filozofii. De fapt, Cipariu e foarte aproape de dezideratul inițial al burgheziei, care la început s-a situat și ea împotriva nobilimii degenerate, pe poziția dreptului celor merituoși. Dacă e vorba să conturăm cît mai exact geografia socială căreia îi aparțin idealurile sale trebuie să ne gîndim la intelectuali. E categoria mai ridicată pe care o vedea el în primul rînd în Blaj — un oraș al școlilor — și din care era constituită cea mai mare parte a păturii conducătoare românești din Transilvania. Gîndurile lui sînt o sublimare a acestei situații.

Incontestabil că punctul său de vedere nu e dintre cele mai înaintate ale vremii, el reprezentînd aripa liberalo-conservatoare a generației românești ardelene de la 1848. Scrisorile sale către Bariț sînt o dovadă, afirmînd acolo categoric că nu poate fi radical și nu caută popularitatea [20]. În procesul dintre Lemeni și Bărnuț, a fost de partea primului, socotind că vina ultimă a acelui conflict, ce a știrbit prestigiul bisericii unite, o poartă ideile distructive ale lui P. Maior din *Istoria bisericii românilor* etc. Atitudinea sa față de acesta constituie și ea o dovadă puternică a concepției sale social-politice mult mai prudente, în comparație cu aceea a majorității protagoniștilor români ardeleni din preajma revoluției [21]. Spiritul lui Petru Maior e socotit ca un venin care ar fi exercitat aceeași influență dizolvantă în dieceza blăjană, ca și cel al lui Voltaire în secolul XVIII [22]. Numai din primăvara lui 1848 va face Cipariu un mare pas înainte, aliniindu-se frontului comun, alipindu-se de programul burghez avansat [23].

Poziția lui Bariț e simțitor diferită, mai suplă. Se ferește de generalizări pripite, de simplificări neîntemeiate, de aceea argumentarea sa e mai stringentă. E perspectiva unui spirit nedoctrinar, legat de realități, fără să nesocotească ideile generale și importanța lor pentru viață. Cînd însă acestea ignorează cerințele ei esențiale, cînd duc la soluții simpliste, el nu pregetă să-și manifeste rezervele sale. Împărtășește, la fel ca și Cipariu, atît luminismul cît și romantismul dar într-un dozaj diferit, ultimul reprezentînd o componentă mai puternică în opera sa. În tot cazul, alt orizont îi deschide acesta lui. Își însușește nu atît individualismul inițial al romantismului, cît accentul pe care-l pune pe afectivitate, subliniind cum am văzut rolul pasiunilor. Orientarea lui Bariț e apoi, din primul moment,

---

[20] Ms. rom. Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, nr. 994 (scrisoarea din 16/28 aprilie 1848) f 204 v — 205 r. Conf. și aprecierea lui a revoluției franceze din 1848, *ibidem*, f. 199 (scrisoare de la începutul lui martie).

[21] *Ibidem*, f. 107 v (scrisoare probabil din 1844).

[22] *Ibidem*, f. 165 r (scrisoare din 15 mai 1846).

În tot cazul, pînă la revoluție există un decalaj între concepția lui Cipariu referitoare la drepturile poporului său în cadrul stăpînirii habsburgice și aceea a drepturilor personale. Dacă în ce privește prima el se situează de la început pe o poziție înaintată, cerînd încă în *Egloga* sa din 1833 înlăturarea robiei în care zăceau masele românești, în problema raporturilor individului cu comunitatea, atitudinea lui e oarecum conservatoare, aceasta urmînd să se subordoneze bisericii și statului, adică autorității.

[23] Pentru acest punct de vedere opoziția nu e între țărie și intelect, ci între putere și drept, acestuia din urmă trebuie să i se subordoneze forța brută. E concepția pe care o susține la noi, la mijlocul secolului trecut, în mod consecvent și cu o mare forță de convingere Bărnuț.

mai progresistă decît a filologului blăjean. Pentru el, după cum insinuează Cipariu la începutul unor rînduri ce i le adresează în mai 1846, P. Maior reprezintă o autoritate indiscutabilă, nu numai prin atitudinea sa națională ci și prin concepția sa critică, adesea antiautoritară. Doar în ce privește metoda de investigație, Bariț e foarte aproape de Cipariu, considerațiile sale bazîndu-se îndeosebi pe definiții, distincții și subtilități verbale, adică mai ales pe o discuție noțională, așa cum fusese obișnuit și el în școlile ardelene ale epocii.

Formație intelectuală ce iese mai bine în evidență dacă trecem la Rucăreanu. Ideile sale par venite din altă lume, ele au într-adevăr la bază o atmosferă diferită. Nu numai că operează cu alte procedee — nu face apel la analiza discursivă — dar sînt însuflețite și de o concepție mai înaintată. Își datoresc fondul lor principial mai progresist influenței gîndirii sociale franceze, ce se distinge printr-o orientare ideologică mai radicală. Am văzut că ele sînt, direct sau indirect, tributare lui Rousseau, neagreat în monarhia habsburgică. Bariț însuși îl numește Heraclitul veacului său — adică cel care l-a mișcat puternic, l-a scos din axele lui [24]. Marele scriitor francez e prezent în articolul cărturarului muntean, în linii mari, în integralitatea lui, adică cu ambele sale filoane antinomice : idealurile sale avansate ca și tendința sa anticivilizatoare. Mai merită remarcat că întîlnim la Rucăreanu și cele două directive principale ale filozofiei luminilor : construcția abstractă, urmărind stabilirea unor teze universale și totodată interesul pentru cercetarea empirică a problemelor. Căci paralel cu tributul ce-l plătește utopiei, el e însuflețit de năzuința de a da o explicație sociologică fenomenelor. Și Cipariu ceruse ca lucrurile să se cerceteze cum sînt, nu cum apar pe dinafară, dar aceasta rămîne un deziderat. Primează la el preocuparea pentru ceea ce trebuie să fie, pe cînd orientarea lui Rucăreanu — ca și a lui Bariț — e realistă.

Contribuțiile celor trei autori analizați în cadrul acestui studiu mai au o semnificație, care trebuie și ea scoasă la lumină înainte de a încheia. Ca și atîtea alte cazuri, ele constituie o expresie la fel de concludentă a unității culturale românești. O problemă pusă de un cărturar blăjean, reluată de un brașovean, e frămîntată mai departe de unul din Cîmpulung. Nici una din temele de bază împărtășite și discutate în coloanele „Foii pentru minte" nu se opresc la poalele Carpaților.

[24] *Scriitori clasici*, „Foaie pentru minte", I (1838), nr. 16, p. 126. Voltaire e și mai sever judecat, numindu-l „geniul acela întru a cărui duh și caracter nestatornic locuiră toate virtuțile și toate fărădelegile" (*op. cit.*).

CRITICA UNOR CONCEPȚII FIDEISTE ÎN REVISTA „KLINGSOR" DIN BRAȘOV (1928–1934)

DE

CAROL GÖLLNER (Sibiu)

O cercetare în spirit științific, de pe poziții marxiste, a concepțiilor reacționare ale unor ideologi burghezi din rîndul minorităților naționale din țara noastră ce au activat în perioada interbelică, nu a avut loc pînă acum. Vom încerca de aceea să umplem măcar în parte această lacună, examinînd concepțiile fideiste ale lui Erwin Reisner [1], ideolog al revistei „Klingsor" din Brașov [2].

E. Reisner propovăduia în coloanele revistei mai ales ideile lui Wilhelm Dilthey privitoare la dezvoltarea istoriei și contesta posibilitatea de a stabili legi științifice cu privire la dezvoltarea societății omenești. El susținea că știința istoriei s-ar reduce la trăirea subiectivă a istoricului, care în ultimă analiză nu ar face altceva decît să interpreteze ideile trecutului cunoscute de el. Istoria se situează astfel în sfera „trăirii interioare", care s-ar deosebi fundamental de „lumea exterioară".

În concepțiile sale mistice cu privire la mersul istoriei, Reisner neagă concomitent legea cauzalității, neadmițînd nici experiența ca izvor de cunoaștere și, ca atare, socotește că nu se pot anticipa perspectivele viitorului [3], bazîndu-se pe experiența din trecut și prezent [4]. Ideologul revistei „Klingsor" tăgăduiește de asemenea timpului calitatea de a fi o formă obiectivă reală de existență a materiei în mișcare, afirmînd, ca și Mach : „Istoria nu se desfășoară în timp, ci ea domină timpul, îl supune și-l stăpînește [5]. Pentru metafizica sa speculativă, timpul este o formă a

[1] Erwin Reisner, fost ofițer în armata austriacă, se stabilește la Sibiu după prăbușirea imperiului multinațional austriac, grupînd în jurul lui un cerc de intelectuali fideiști. Publică articole mistice și subiectiviste în Editura Cristian Keiser din Germania și în revista „Klingsor" din Brașov. În anul 1936 părăsește țara, stabilindu-se la Viena, iar mai tîrziu în Berlinul occidental.

[2] Revista cultural-literară în limba germană „Klingsor" a apărut din anul 1924 pînă în 1939 la Sibiu, redactor responsabil fiind Heinrich Zillich. Treptat, revista poartă tot mai mult amprenta ideologiei fasciste.

[3] E. Reisner, *Geschichte und Mythos* (*Istorie și mit*), „Klingsor", an. V, 1928, p. 32; *Zwischen Paläontologie und Mythos* (*Între paleontologie și mit*), „Zeitwende", an. III, 1927, nr. 8, p. 156.

[4] *Ibidem.*

[5] Idem, *Geschichtslose Kunst* (*Artă fără istorie*), „Klingsor", 1934, p. 108.

contemplării determinată de natura conştiinţei noastre. Astfel, timpul nu ar curge din trecut prin prezent spre viitor, ci exclusiv din eul filozofului, din prezent, numai astfel putînd concepe trecutul şi viitorul[6]. „Proiecţia din mijloc", adică din eul filozofului, este un termen de predilecţie al filozofului fideist cînd vorbeşte de „timpul limitat" de Apocalips[7].

Admiţînd idealitatea sau fenomenalitatea timpului în sensul kantian, Reisner recunoaşte implicit şi fenomenalitatea istoriei. Avînd rădăcini în idealismul transcendental al lui Schelling, concepţia sa susţine teza subiectivistă după care structura istoriei nu este un fapt obiectiv dat, ci un produs al spiritului uman, şi ca atare conchide, „ar trebui să renunţăm la propria noastră realitate a istoriei"[8]. El identifică conştient în această formulare cunoaşterea istoriei cu procesul istoric, pe care-l consideră drept ceva nereal. După el, reprezentările noastre istorice nu sînt decît proiectările propriilor noastre concepţii, tendinţe şi nădejdi.

El face astfel distincţie între prezent ca „realitate a eului" (Ich-Wirklichkeit) şi ca trecut „realitate a tu-ului" (Du-Wirklichkeit)[9]. Iar în ceea ce priveşte trecutul şi viitorul, le califică drept sfere ireale (Unwirklichkeit). Identificată gnoseologic cu cunoaşterea subiectivă a istoriei, istoria societăţii omeneşti devine o sumă de acţiuni individuale, în care nu mai există nici o legitate obiectivă. Trecutul apare ca ceva nereal, ca o proiectare în afara eului a concepţiilor şi năzuinţelor noastre, iar adevărul obiectiv istoric este eliminat de Reisner din sistemul său filozofic.

El afirmă în consecinţă : „Trecutul nu este altceva decît un neadevăr sfruntat"[10]. Negînd condiţiile reale ale faptelor istorice, filozoful fideist reia argumentarea lui Sören Kierkegaard împotriva filozofiei istoriei a lui Hegel. Conţinutul acestei campanii este ilustrat de un scurt pasaj din lucrarea sa *Mitul întregului* (*Der Mythos des Ganzen*) : „Hegel gîndeşte încă din istorie şi nu ca noi, care am biruit istorismul, *despre* istorie. El nu cunoaşte încă problematica timpului istoric, care stă azi în centrul preocupărilor noastre, şi socoteşte în mod naiv timpul ca o realitate dată . . . Noi, filozofi ai istoriei, trebuie însă să renunţăm odată pentru totdeauna la realitatea istorică"[11]. Istoria, cum rezultă de aici, reoglindeşte numai propria noastră existenţă — sau nonexistenţa"[12]. Asemenea formulări metafizice au fost susţinute de întreaga pleiadă „trăiristă", în cadrul ofensivei iraţionaliste şi fideiste care a însoţit ascensiunea fascismului în anii interbelici.

Tezele subiectiviste despre istorie menţionate mai sus converg spre aceeaşi concluzie la care conducea filozofia trăiristă : negarea legităţii istoriei. Dar — cum scrie Lenin — „a izgoni *legile* din ştiinţă nu înseamnă în realitate altceva decît a introduce prin contrabandă legile religiei"[13]. În serviciul acestei „contrabande" sînt puse scrierile lui Reisner.

---

[6] Idem, *Kennen, Erkennen, Anerkennen* (*A cunoaşte, a recunoaşte*).

[7] *Ibidem*, p. 116.

[8] Idem, *Geschichte und Mythos* (*Istorie şi mit*), „Klingsor", an. V, 1928, p. 34.

[9] E. Reisner, *Das Selbstopfer der Erkenntnis* (*Autosacrificiul cunoaşterii*), München—Berlin, 1927, p. 170.

[10] Idem, *Philosophia perennis—philosophia crucis* (extras).

[11] Idem, *Der Mythos des Ganzen*, p. 218.

[12] Idem, *Zwischen Paläontologie und Mythos* (*Între paleontologie şi mit*), „Zeitwende", an. III, 1927, nr. 8, p. 156.

[13] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 25, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 50.

Semnificativă pentru concepția obscurantistă a lui Reisner de a privi mersul istoriei este și următoarea argumentare : „Cuvîntul *istorie* vine de la a se întîmpla, dar aceasta nu însemnează că tot ce se întîmplă este istorie. Fenomenul istoric se caracterizează mai ales prin conținutul său, care în sine n-are nimic de-a face cu simpla desfășurare în timp, și tocmai acestei desfășurări lipsite de sens îi dă caracter și semnificație sfera transcendentală"[14].

Renunțînd la realitatea istorică și căutînd sensul istoriei în sfere transcendentale, lui Reisner îi repugnă studiul trecutului, socotind că „cercetarea istorică nu descoperă nimic", fiind o erezie și în contradicție cu voința divină [15]. În locul științei exacte, el vrea să pună mitul ca „amintire vie a omenirii. De trecut nu trebuie să te apropii cu mijloacele noastre de cercetare științifică"[16]. Plin de emfază el își încheie astfel cruciada împotriva istoriei : „Este evident un neadevăr că vreun istoric ar fi fost vreodată în stare să ne redea tabloul trecutului"[17]. Deci drum liber răstălmăcirilor și falsificatorilor istoriei. Este procedeul recomandat și de Nae Ionescu, de a „pune realitatea de acord cu tine însuți".

În opoziție cu asemenea concepții agnostice despre istorie, filozofia marxistă acordă o deosebită importanță cunoașterii realității legilor vieții sociale, înarmînd avangarda clasei muncitoare, partidele marxiste, cu cunoașterea acestor legi. Filozofia marxistă își pune întrebarea : „Ce este adevărat ? iar nu : ce este considerat ca adevărat ? Ea nu întreabă ce este adevărat pentru unii, ci ce este adevărat pentru toți oamenii"[18].

Punctul de plecare al interpretării fideiste a istoriei [19], îl constituie filozofia revelației lui Schelling, pe care o socotește însă insuficient de mistică, apreciind ca demne de atenție numai acele pasaje din scrierile de tinerețe ale lui Schelling, în care revelația este privită ca „lumina reală a istoriei"[20]. În sensul acesta Reisner califică istoria omenirii ca „revelația unei voințe divine" și ca „drumul de la mit spre judecata de apoi"[21].

El preaslăvește scolastica medievală cerînd filozofului să urmeze maxima lui Anselm de Canterbury : „credo ut intellegam" (cred ca să înțeleg).

---

[14] E. Reisner, *Geschichtslose Kunst*, „Klingsor", 1934, p. 107.

[15] Idem, *Trinitarischer Glaube und eschatologisches Geschichtsverständnis* (*Credință trinitară și înțelegerea escatologică a istoriei*), extras, p. 344.

[16] E. Reisner, *Geschichte und Mythos*, p. 48.

[17] Idem, *Das Problem der Geschichtsphilosophie und die Offenbarung* (*Problema filozofiei istoriei și revelația*), „Zwischen den Zeiten", an. I, 1932, nr. 2, p. 157.

[18] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, București, 1960, p. 103.

[19] I. S. Kon, *Fragen der Theorie der Gesellschaftswissenschaft in der modernen bürgerlichen Geschichtschreibung* (*Probleme teoretice ale științei istoriei în istoriografia modernă burgheză*), „Zeitschrift für Gesellschaftswissenschaft", an. VII, 1959, nr. 5, p. 973—1001 ; vezi și recenzia lucrării de I. Amnaș, în „Cercetări filozofice", an. VII, 1960, nr. 3, p. 197—204 ; N. Gogoneață, *Din lupta filozofiei marxist-leniniste împotriva indeterminismului și rasismului în filozofia burgheză reacționară din România, 1930—1940*, în „Cercetări filozofice", an. VII, 1960, nr. 3, p. 113—133 ; Al. Posescu, Oct. Chețan, *Subiectivism și misticism în filozofia burgheză din România între cele două războaie mondiale*, în „Cercetări filozofice", an. VI, 1959, nr. 5, p. 141—163.

[20] E. Reisner, *Christologie und Eschatologie in Schellings Philosophie der Offenbarung* (*Creștinismul și escatologie în filozofia de revelație a lui Schelling*), „Orient und Occident", 1931, p. 24—26.

[21] Idem, *Die Geschichte als Südenfall und Weg zum Gericht* (*Istoria ca păcat și drumul spre judecata de apoi*), München, 1929, p. 304 ; Idem, *Zwischen Zeit und Ewigkeit* (*Între timp și eternitate*), „Klingsor", 1929, p. 6.

Pentru gîndirea mistică a lui Reisner istoria biblică cu mitul raiului apare ca model al adevărului pur : „Mitul este singurul limbaj al adevărului" [22]. În lumea aceasta a mitului — lume închipuită de Reisner — evenimentele sînt determinate de forţe mistice, supranaturale. Prin revelaţie el încearcă să se apropie de conştiinţa omului primitiv şi de „paradisul pierdut, cînd orice faptă nu era decît o reluare a unei acţiuni săvîrşite deja de o fiinţă imaginară, supranaturală" [23].

Filozofia religioasă a istoriei devine apologia celor mai reacţionare concepţii atît despre procesul istoric, cît şi despre procesul cunoaşterii istorice. Pe cînd însă neotomismul face încă deosebirea — de fapt nu prea mare — între „înţelepciunea teologică" şi „înţelepciunea filozofică" care porneşte de la lucrurile create, cercetate în conformitate cu propriile cauze, şi numai la sfîrşit se ajunge la „înţelegerea lui Dumnezeu", Reisner nu recunoaşte decît „examinarea fenomenelor şi lucrurilor" pornind din sfera transcendentală. Nu este vorba de a înlătura contradicţia dintre ştiinţă şi religie, nici de a subordona ştiinţa religiei, ci de a elimina pur şi simplu ştiinţa ca domeniu al ateismului.

Pornind de la istoria biblică, mersul întregii istorii ar corespunde legii simetriei — întrucît viitorul oglindeşte imaginea trecutului : „Dacă omenirea rezultă din adînca natură organică, ba mai mult chiar, din cea anorganică, dacă pretutindeni trecutul, în ultima analiză, îşi are izvorul în haos, atunci este firesc ca şi de la viitor să nu aşteptăm o dezvoltare superioară fără sfîrşit. Din contră, trebuie să admitem că forţele începutului vor pregăti odată un sfîrşit civilizaţiei şi întregii umanităţi". Sfîrşitul umanităţii şi al civilizaţiei occidentale este aproape, dezvoltarea tehnicii constituind — după Reisner — un semn al agoniei. Concluzia acestei teorii este că orice civilizaţie moare, după ce îşi ajunge apogeul [24].

Negînd deci progresul în societatea umană, Reisner opune teoriei ştiinţifice a dezvoltării mitul eternei reveniri a tuturor lucrurilor, ca şi Nietzsche. Conform acestei teze, istoria nu merge înainte, ci se reîntoarce la etapele prin care a trecut. Teoria ciclică a lui Reisner este de fapt o reluare a tezelor similare ale filozofului german Oswald Spengler. Teoria ciclurilor este „actualizată" în prezent şi de Arnold Toynbee, care, ca şi Spengler şi alţii, afirmă iminenţa haosului din moment ce orînduirea capitalistă se va nărui.

Nu sînt greu de relevat nici rădăcinile sociale ale gîndirii lui Reisner şi în alte formulări care au drept scop să rupă intelectualitatea de popor şi de a zădărnici analiza ştiinţifică a problemelor actuale. Iată reţeta lui Reisner prezentată maselor înfometate încă în anul 1919 : „A căuta fericirea şi bunul trai pe acest pămînt, este un păcat. Păcătuiesc de aceea acei care cred că ar putea să transforme pămîntul într-un adevărat rai" [25].

Pentru a scăpa de „suferinţele lumeşti", Reisner le propune celor oropsiţi „saltul în întuneric". Acest salt înseamnă de fapt războiul. Orizontul metafizic pe care îl deschide filozofia lui Reisner apare, aşadar, ca o justificare ideologică a războiului criminal, pe care îl pregăteau în

[22] E. Reisner, *Zwischen Paläontologie und Mythos*, p. 160.
[23] *Ibidem*, p. 155—163.
[24] Idem, *Geschichte und Mythos*, p. 48.
[25] Idem, *Ewiger Friede* (*Pacea veşnică*), „Deutsche Tagespost", Sibiu, 8 octombrie 1919, nr. 229.

acel timp forțele agresive ale imperialismului. Pe această linie se situează și articolul său *Istoria și împărăția lui Dumnezeu* [26], în care apare din nou ca apologet al războiului. „Pe marginea prăpăstiei" deschisă de un război nimicitor, Reisner are „viziunea metafizică" a „destinului german", destinul unui popor „ales de Dumnezeu". Dacă analizăm critic această „viziune metafizică" reisneriană, brodată pe cunoscute teze fideiste descoperim doar o nouă variantă a tezelor fasciste [27].

★

În anii cînd în coloanele revistei „Klingsor" din Brașov apăreau aceste considerații reacționare și neștiințifice, Partidul Comunist din România promova, în condițiile grele ale ilegalității, lupta împotriva tuturor concepțiilor filozofice fasciste, cu privire la dezvoltarea și legitatea istoriei. În revistele „Era nouă", „Cuvîntul liber", „Korunk" ș.a. au fost demascate în repetate rînduri asemenea intenții ale ideologilor fascismului de a răpi istoriei caracterul de știință.

De pildă, articolul *Misticismul în filozofia românească* [28] apărut în revista „Era nouă", editată sub îndrumarea Partidului, evidențiază clar caracterul de clasă al filozofiei mistice, subliniind totodată cauzele care determină clasele exploatatoare să tăgăduiască legile obiective ale dezvoltării istoriei. Misticismul „reprezintă — scria „Era nouă" — ideologia clasei dominante și rostul ei este de a apăra privilegiile acesteia", și de aceea filozofia mistică trebuie să „mușamalizeze contradicțiile vieții sociale, să zădărnicească încercările intelectualilor în drumul lor de lămurire, să difuzeze ignoranța în privința fenomenelor sociale și mizeriei actuale pentru ca, întunecați, să-i poată antrena mai ușor pe făgașul tuturor exaltărilor din care numai clasele posedante pot profita sau să amorțească, să anestezieze conștiința celor interesați pentru o viață mai bună, să-i facă inapți pentru lupta în vederea intereselor lor". „În filozofia fascistă — preciza revista „Korunk" — știința are un rol de rangul al treilea, totul este axat pe credință, rasa devenind o categorie principală a metafizicii" [29].

Acest punct de vedere era împărtășit în acei ani și de intelectualii germani progresiști din România, care repudiau speculațiile fideiste ale lui E. Reisner.

---

[26] Idem, *Die Geschichte und das Reich Gottes* (*Istoria și împărăția lui Dumnezeu*), „Evangelische Theologie", 1933, nr. 5—6, p. 196.

[27] Idem, *Die Kirche des Kreuzes und das deutsche Schicksal* (*Biserica crucii și destinul german*), München, 1934, p. 183—197.

[28] „Era nouă", 1936, nr. 3, p. 62.

[29] *Rosenberg a filozófus* (Filozoful Rosenberg), „Korunk", 1933, p. 390.

CRONICA IDEILOR

ESTE SEMIOTICA O METODĂ DE CERCETARE?

— note de lectură pe marginea lucrării lui J. M. Bocheński *The Methods of Contemporary Thought* —

DE

CORNEL POPA

Secolul douăzeci a adus nu numai o gamă infinită de obiecte tehnice, înmulțirea dispozitivelor și uneltelor ce se interpun între om și natură dar și o nebănuită înmulțire a instrumentelor spirituale pe care le utilizează cercetătorul modern. Într-o monografie publicată de R. Caude și A. Moles, *Méthodologie vers une science de l'action* (Paris, 1964) sînt analizate peste patruzeci de metode utilizate de științe. Printre acestea nu figurează însă semiotica. Pe de altă parte într-o carte consacrată metodelor de gîndire contemporane (*The Methods of Contemporary Thought*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht Holland, traducere din germană de Peter Cows) J. M. Bocheński cunoscut filozof și istoric al logicii se oprește asupra a patru metode de gîndire : fenomenologică, semiotică, axiomatică și reductivă, acordînd atenția principală metodei semiotice. În literatura filozofică marxistă problemele semioticii au fost abordate de Adam Schaff (1960) în lucrarea tradusă și în limba română *Introducere în semantică*, în unele lucrări ale filozofului german Georg Klaus în lucrarea lui M. Tîrnoveanu (*Elemente de logică matematică*, Edit. didactică, 1964), în cele ale lui L. O. Reznikov (*Gnoseologhiceskie voprosî semiotiki*, Iz. Leningrad. Univ., 1964), L. A. Abramian (*Gnoseologhiceskie problemî teorii znakov*, Erevan, 1965). s.a.

O particularitate a acestor lucrări este orientarea cu predilecție spre probleme de tipologia semnului și caracterizare a funcțiilor lui, definirea procesului comunicativ și mai puțin sau de loc cercetarea valorii metodice a științei despre semne. Problema care se pune în aceste condiții este următoarea : semiotica, teoria generală a utilizării semnelor este doar o disciplină particulară în curs de formare fără o valoare metodologică deosebită sau prin însuși obiectul investigației sale — semnul și funcțiile sale în *oricare* dintre genurile activității umane — are o valoare metodologică cu totul aparte. Care sînt în acest caz particularitățile semioticii ca metodă ?

În ce raport se află ea cu alte metode de gîndire cum ar fi formalizarea și modelarea și în ce raport se află știința semioticii cu logica și ling-

ev filoz., 15, 9, p. 1103–1113, București, 1968

vistica matematică, cu teoria algoritmilor şi cu teoria limbajelor artificiale, cu cibernetica şi teoria informaţiei. O seamă de întrebări suscită însăşi definirea conceptelor fundamentale ale semioticii : semn, semnificaţie, sens, subiect logic, proces comunicativ, dimensiunile semnului, alfabet, limbaj şi altele. În sfîrşit, a fost ridicată chestiunea utilizării semioticii pentru analiza dobîndirii cunoştinţelor noi atît în procesul instrucţiei cît şi în cercetare.

Pornind de la unele teze dezvoltate de J. M. Bochenski, în cartea menţionată vom prezenta unele observaţii privind rolul şi locul limbajului în cunoaşterea ştiinţifică, definiţia semioticii şi funcţiile semnului, sensul eidetic şi cel operaţional al semnului şi teoria definiţiei, specificul semioticii ca metodă.

1. În consens cu observaţiile făcute de o seamă de matematicieni şi logicieni din prima jumătate a secolului nostru, B. Russell şi A. Whitehead, R. Carnap, Ch. W. Morris (ca să nu-i mai amintim pe Ch. S. Peirce-G. Frege şi G, Peano care au formulat idei similare la sfîrşitul secolului trecut), J. M. Bochenski relevă rolul excepţional al limbajului în procesul dobîndirii indirecte a cunoştinţelor. În acest caz, arată J. M. Bochenski, mişcarea gîndirii se sprijină *exclusiv* pe semne fie ele lingvistice sau speciale. Cuvintele nu sînt simple accesorii care intervin *după* dobîndirea rezultatelor ci *instrumente* esenţiale ale cunoaşterii. Gîndim cu ajutorul cuvintelor pe care le producem ca un şir de evenimente fiziologice naturale sau ca un şir de semne scrise pe hîrtie, tablă etc. Şi într-un caz şi într-altul acestea ne apar dintr-un anumit punct de vedere ca succesiuni de obiecte sau evenimente materiale guvernate de tipuri distincte de reguli, semantice, sintactice şi pragmatice. Din punct de vedere sintactic realizăm în actul gîndirii un şir de substituiri între expresii echivalente, aplicăm un număr de reguli de inferenţă în vederea dezvăluirii implicaţiilor unor expresii, decidem asupra compatibilităţii sau incompatibilităţii acestora. Or, toate aceste procedee sînt în esenţă operaţii asupra unor sisteme de semne privite ca obiecte materiale. J. M. Bochenski are deci deplină dreptate cînd insistă asupra necesităţii considerării *oricărui* semn, între altele, ca eveniment sau obiect *material* care în conformitate cu regulile sintactice ale limbajului în cauză mijloceşte prelucrarea formală a informaţiei.

J. M. Bochenski intră însă în contradicţie cu propriile sale teze (recunoaşterea dimensiunii semantice a semnului şi includerea semanticii în cadrul semioticii) — atunci cînd afirmă că *semiotica se ocupă doar de cuvîntul material*, de o mulţime de unde sonore în cazul cuvîntului vorbit şi de o serie de însemnări cu cerneală pe hîrtie în cazul cuvîntului scris (p. 34). După Gottlob Frege, după Charles Sanders Peirce şi după Ch. W. Morris semiotica este teoria semnelor ca obiecte ce *semnifică* şi nu ca obiecte materiale în sine, ca rostire (de aceasta se ocupă fonetica) sau ca operaţii fizice de înregistrare pe hîrtie. Reducerea semnului exclusiv la calitatea de obiect material anulează dimensiunea sa semantică, capacitatea sa de a *reprezenta* altceva decît el însuşi.

Iată ce scrie Gottlob Frege în această privinţă. „Ce sînt semnele? Voi limita consideraţiile mele la structurile create prin scrierea sau tipărirea pe suprafaţa unui obiect fizic (tablă, coală de hîrtie), deoarece numai acestea sînt avute în vedere cînd se spune că numerele sînt semne. Dar noi nu vom numi orice astfel de structură semn — o pată de cerneală,

de exemplu, nu va fi în genere considerată demnă de această cinste — ci numai întrucît ea servește la exprimarea, designarea sau afirmarea a ceva. Noi nu dorim să spunem ceva despre un semn cînd îl folosim ci semnificația sa este în mod obișnuit lucrul principal... Utilitatea semnelor constă în capacitatea lor reprezentativă" [1]. În lumina semioticii semnul trebuie privit în tridimensionalitatea lui : ca obiect ce reprezintă altceva, (dimensiunea semantică), ca obiect ce intră în raporturi cu alte obiecte (d. sintactică) și ca obiect ce se adresează unui subiect logic (d. pragmatică). De altfel cu cîteva pagini mai înainte (p. 32), J. M. Bocheński admitea teza celor trei dimensiuni ale semnului (pe care o ilustra grafic printr-un cub) teză formulată expres în 1938 de către Ch. W. Morris, în *Foundation of the Theory of Signs*.

Accentul pus pe compoziția materială a semnului, efortul de a-l privi doar ca eveniment fizic și nu ca un obiect care în condițiile unor reguli și convenții anterior introduse, *desemnează* altceva decît ni se înfățișează pe sine îl conduce pe J. M. Bochenski la contestarea a ceea ce A. A. Markov numește *abstractizarea prin idealizare*, respectiv la negarea posibilității de a vorbi „despre două litere identice ca despre o *aceeași literă*" [2]. Cu alte cuvinte, J. M. Bochenski nu admite că două litere sau expresii de aceeași formă pot fi privite drept reprezentanți sau litere concrete pentru una și aceeași literă sau expresie abstractă. În concordanță cu semiotica — scrie J. M. Bochenski, în propoziția „Fritz este Fritz", „Fritz" din prima apariție nu este identică cu „Fritz" din a doua apariție, deoarece ele sînt două mulțimi distincte de semne care se găsesc în locuri diferite pe hîrtie, nu pot fi întrebuințate pentru unul și același lucru (p. 34). Vom vorbi, scrie J. M. Bochenski în continuare, de *două* cuvinte de *aceeași formă*. În acord cu precizările aduse de teoria algoritmilor, dezvoltată de A. A. Markov, vom spune că în cazul dat avem de a face cu două *cuvinte concrete* ce reprezintă același *cuvînt abstract*. De asemenea, în spiritul concepției despre semn dezvoltate de G. Frege, vom putea spune că cele două apariții ale cuvîntului din exemplul dat, în ciuda deosebirilor de ordin spațial cît și a unor deosebiri imperceptibile de formă, sînt unul și același cuvînt, întrucît îndeplinesc aceeași funcție reprezentativă, au aceeași semnificație.

Așadar, nu putem afirma că semiotica se ocupă de semn (cuvîntul însuși este un semn) exclusiv ca obiect material. Acest unghi de vedere este valabil doar pentru unul din capitolele sale, și anume pentru analiza sintactică a funcțiilor semnelor. Construirea unei teorii complete asupra semnului impune cu necesitate raportarea obiectului semn, pe de o parte la ceea ce semnifică și pe de altă parte la subiectul logic care recepționează informația transmisă de semn.

2. Exemplul cel mai clar de încălcare a tezei după care semiotica studiază semnul numai ca obiect material îl constituie analiza funcțiilor semnului efectuată în paragrafele consacrate semanticii. Din punct de vedere semantic un semn îndeplinește după J. M. Bochenski două funcții :

---

[1] Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. II, § 98, citat după *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* edited by Peter Geach and Max Black, Basil Blackwell, Oxford, 1960.

[2] A. A. Markov, *Teoria algoritmilor*, Biblioteca Analelor, p. 8.

denotarea (denotation, respetiv Bezeichnung) şi înţelesul sau sensul* (meaning, respectiv Bedeutung).

Prin funcţia de denotare a unui semn se înţelege capacitatea acestuia de a reprezenta o clasă de obiecte, de exemplu cuvîntul „stejar" denotă totalitatea copacilor din specia respectivă. În termenii logicii tradiţionale denotarea corespunde determinării *extensiunii* unei noţiuni. Înţelesul sau *sensul* ca a doua şi cea mai importantă funcţie semantică a unui semn constă în totalitatea aprecierilor şi însuşirilor pe care le evocă producerea semnului la un subiect logic. El corespunde în mare cu ceea ce în logica tradiţională s-a numit *conotare* sau comprehensiune, *intensiune* a unei noţiuni.

În cazul exemplului mai sus considerat sensul semnului „stejar" ar putea fi caracterizat printr-o serie de propoziţii privind însuşirile acestuia.

Vom observa că în cazul ambelor funcţii semnul nu mai este privit doar ca obiect supus nemijlocit percepţiei noastre, ca obiect material ci ca un *substituent* a altceva decît el însuşi : în primul caz se circumscrie o clasă de obiecte, în al doilea se numesc note sau proprietăţi comune ale acestora, care ne sînt date prin însăşi producerea şi recepţionarea semnului. Funcţiile semantice ale semnului fac abstracţie de particularităţile subiectului logic care produce şi recepţionează semnul. Ele vizează raporturi convenţional stabilite ale obiectului-semn** cu unele domenii ale realităţii empirice (*denotatum*) sau cu unele entităţi sau reprezentări ideale intersubiective (*designatum*).

Cea de-a treia funcţie a semnului analizată de J. M. Bochenski este *expresivitatea*. Semnul nu numai că se referă la ceva obiectiv, existent independent de subiectul cunoscător, dar foarte adesea el poate comunica o informaţie despre o stare sau o trăire anumită a subiectului cunoscător.

Acesta este, am spune noi, o funcţie de ordin pragmatic a semnului. De exemplu, un zîmbet, un gest, mimica, modulaţiile vocii, exprimă în primul rînd o informaţie despre starea lăuntrică a subiectului decît despre lumea exterioară sau domeniul valorilor intersubiective.

Din acest punct de vedere cuvîntul este o lamă cu două tăişuri sau o oglindă cu două feţe, una îndreptată spre lumea externă spre denotarea şi semnificarea obiectelor şi evenimentelor din cadrul acesteia şi cealaltă îndreptată spre orizonturile lumii interioare, spre exprimarea trăirilor şi aprecierilor subiective despre evenimentele lumii reale.

Cele trei funcţii ale semnului acţionează concomitent. Particularitatea utilizării semnelor în ştiinţă o constituie efortul de depersonalizare şi obiectivare a limbajului, anularea expresivităţii subiective a acestuia. Dimpotrivă în artă şi în poezie accentul cade pe funcţia expresivă a semnului.

Ca vehicol universal pentru transmiterea şi prelucrarea informaţiei semnul se substituie unei clase extrem de variate de obiecte. Spre deosebire de J. M. Bochenski care susţine că semnele şi cuvintele de care se

---

* J. M. Bochenski ţine să precizeze că el foloseşte termenii menţionaţi altfel decît G. Frege, arătînd că G. Frege folosea termenul „Bedeutung" în sensul pe care el îl atribuie lui „Bezeichnung".

** Pentru acesta Charles Morris foloseşte termenul de „sigu vehicle".

ocupă semiotica (numele şi semnele propoziţionale) desemnează doar conceptele şi propoziţiile obiective, conţinutul intersubiectiv identic existent în reprezentările individuale ale mai multor subiecţi logici, apreciem că un semn poate semnifica în unele cazuri un obiect sau un eveniment material în altele o reprezentare sau o imagine subiectivă şi în sfîrşit, în acord cu J. M. Bochenski, conţinutul obiectiv al unui nume sau expresii propoziţionale. În afară de aceasta un semn poate fi înlocuitorul unui alt semn sau al unei clase de semne sau poate desemna o operaţie determinată efectuată asupra altor semne. Tocmai de aceea credem că analiza funcţiilor reprezentative ale semnului trebuie abordată diferenţiat după natura convenţiilor instituite în procesul de comunicare. Istoric, această multitudine de obiecte desemnate prin semn a fost circumscrisă în obiectul de cercetare al mai multor discipline ştiinţifice, teoria comportamentului la nivel biologic, psihologia, lingvistica, teoria limbajelor artificiale, diferitele ştiinţe „naturale", ştiinţele tehnice ş.a. Problema care se pune în acest caz este dacă putem formula unele legi comune ale raportului dintre semn şi desemnat, ale raporturilor dintre semne şi în sfîrşit ale raporturilor dintre semne şi subiecţii logici.

3. În cadrul unui limbaj un semn poate avea, după J. M. Bochenski, un sens eidetic sau un sens operaţional. Un semn are un sens eidetic într-un sistem semiotic, dacă i se cunoaşte corespondentul, adică dacă ştim la ce se referă sau ce înseamnă (termenul „înseamnă" este folosit aici de Bochenski pentru a denumi intensiunea sau comprehensiunea unui semn sau expresii). Similar un semn are un sens pur operaţional dacă îi cunoaştem şi folosim numai regulile sintactice. În acest caz nu ştim ce *denotă* şi ce *înseamnă* un semn dar ştim să operăm cu el.

Este bine de văzut că această împărţire a sensurilor unui semn este făcută din punctul de vedere al dimensiunilor semantice şi sintactice ale semnului. Ea concordă în genere cu spiritul teoriei semnului dezvoltate de R. Carnap şi Ch. W. Morris şi cu distincţia în cadrul logicii matematice a semanticii şi sintaxei logice. Se înţelege că semantica logică se ocupă de sensul eidetic al semnelor în timp ce sintaxa logică se ocupă de sensul operaţional al utilizării semnelor, cuvintelor, expresiilor.

Raportul dintre aceste două tipuri principale de sens al unui semn este următorul : dacă este dat sensul eidetic al unui termen atunci este dat şi cel operaţional. Cu alte cuvinte, dimensiunea semantică a unui semn sau expresii nu se poate evidenţia decît în condiţiile structurării ei sintactice. Orice expresie cu semnificaţie are şi o structură sintactică. Conversa propoziţiei nu mai este valabilă, respectiv din faptul că ştim sensul operaţional al unui semn (în ce context apare şi cum operăm cu el) nu putem deduce nemijlocit sensul său eidetic, ce îi corespunde în planul semnificaţiilor.

Distincţia operată între sensul eidetic şi cel operaţional prezintă după părerea noastră o deosebită valoare metodologică pentru înţelegerea demersului cunoaşterii ştiinţifice contemporane. Ne gîndim în primul rînd la utilitatea acestei distincţii pentru înţelegerea mecanismului cercetării din fizica modernă, a interferenţei dintre calcul (sens operaţional) şi interpretare (sens eidetic).

Este de o importanţă esenţială pentru ştiinţele naturii să descopere, chiar pentru cele mai complicate construcţii abstracte în cadrul cărora

calculul joacă un rol fundamental, în cele din urmă, un sens eidetic, să dezvăluie ce reprezintă în planul existenței simbolurile utilizate.

J. M. Bochenski afirmă că în științe și epistemologie există astăzi două poziții extreme : una care afirmă că cunoașterea trebuie redusă-la sensul eidetic și alta după care cunoașterea are numai o valoare operațională și că în genere nu există sensuri eidetice pentru termenii științei. Ambele poziții sînt considerate de J. M. Bochenski unilaterale. „Este pe deplin clar că în unele cazuri există un sens eidetic. Pe de altă parte s-ar părea totuși că există părți ale matematicii, fizicii, astronomiei etc. pentru care nu se poate da nici un sens eidetic, deși, în ansamblu, ele conduc la consecințe ce pot fi interpretate eidetic" (p. 39).

Distincția dintre sensul eidetic și cel operațional e, după părerea noastră, de natură să aducă precizări în încă două probleme de mare actualitate și anume în teoria definiției și în teoria învățării (în special în problema însușirii limbajului de către copii). Logica tradițională a consacrat împărțirea definițiilor în definiții reale și în definiții nominale. Din punct de vedere semiotic definiția reală nu este altceva decît stabilirea sensului eidetic al unui semn sau termen, și afirmarea că acesta are un denotat, în timp ce definiția nominală stabilește doar o identitate la nivel sintactic între două expresii reciproc substituibile în limitele aceluiași limbaj [3].

Aceasta mai dezvăluie faptul că și în cazul definiției reale avem de a face cu un raport de identitate și cu posibilitatea substituirii reciproce între cele două succesiuni de semne despărțite de semnul egalității, cea a definitului și cea a definitorului, numai că aici, spre deosebire de definițiile nominale se adaugă afirmația că ambele expresii au o semnificație și un sens unic care transcende domeniul semnelor și privește domeniul obiectelor și evenimentelor reale.

Definiția reală alături de stabilirea unui raport de identitate la nivelul sintactic conține un enunț semantic prin care se stabilește o corespondență între domeniul semnelor și un alt domeniu extrasemiotic.

Distincția sensului operațional al unui semn, termen, cuvînt e de natură să arunce o lumină nouă asupra însemnătății asocierilor cvasimecanice în învățarea unei limbi străine cît și a deprinderilor calculatorii. S-ar putea întîmpla, de exemplu, ca unii termeni utilizați de copil în primii ani să aibă cu prioritate un sens operațional și abia ulterior ei să capete o întemeiere eidetică. Este clar că în cazul stereotipurilor dinamice care intervin în procesul muncii, în desfășurarea unui calcul sau în traducerea dintr-o limbă în alta, are un rol preponderent sensul operațional al unor termeni, substituirea cvasimecanică a unor expresii echivalente între ele, înlănțuirile și asocierile pe bază de simplă „vecinătate" dintre acestea.

4. Formalismul este după J. M. Bochenski o metodă în care se face abstracție de dimensiunea semantică a semnelor, în speță de sensul eidetic, operîndu-se cu acestea pe baza unor reguli de transformare care privesc exclusiv forma scrisă a semnelor. În această etapă ele nu mai sînt tratate ca semne ci doar ca niște *obiecte materiale* distincte pe care le combinăm și le modificăm în conformitate cu regulile date. Scopul calculului,

[3] Cf. C. Popa, *Teoria semiotică a definiției*, comunicare trimisă la Congresul de filozofie de la Viena, septembrie 1968.

al formalismului este însă cunoașterea. Un formalism, susține J. M. Bochenski, își atinge ținta dacă este posibil în cele din urmă să fie interpretat *eidetic*. Știința nu este un joc, o combinație de semne-obiecte fără semnificație. Există însă cazuri cînd cunoașterea noastră nu poate atinge pe acel *CE* și trebuie să se limiteze la *CUM*.

În nici un formalism nu se poate însă evita orice sens eidetic. Se evită de regulă sensul eidetic al termenilor primitivi din limbajul-obiect. Regulile după care se desfășoară operațiile formale trebuie însă să aibă un sens eidetic, căci altfel nu am ști la ce obiecte (obiecte sînt de data aceasta semnele utilizate) se referă și cum le aplicăm. Dacă avem un sistem formal A regulile lui nu pot fi formalizate decît într-un alt sistem B. Dar B va trebui să aibă și el reguli inteligibile, deci cu un sens eidetic – adică referindu-se la obiecte și operații determinate.

În mod obișnuit în construirea unui sistem formal se pleacă de la semne cu un sens determinat, se face abstracție de sensul lor eidetic (se suprimă deci dimensiunea semantică a semnelor) și se construiește sistemul într-o manieră exclusiv formală, operîndu-se cu semnele-obiecte în conformitate cu anumite reguli fără a se recurge la vreo interpretare pentru ca apoi să se caute pentru sistemul formal interpretări sau modele în domenii diferite de obiecte. Formalismul este deci un moment în actul cunoașterii a cărui particularitate o constituie *reținerea exclusivă* a dimensiunii sintactice a unui limbaj, a regulilor și schemelor de producere a unor noi expresii admise în sistem și *desconsiderarea temporară* a sensului eidetic al termenilor utilizați în limbajul respectiv. Avantajele metodei formalizării sînt posibilitatea desfășurării rapide și certe a unor inferențe și calcule care în condițiile păstrării sensului eidetic al termenilor ar fi imposibil de realizat; formalismul ne obligă să facem explicite presupozițiile noastre, să precizăm tezele admise și modul în care obținem altele; dezvăluind o serie de corelații și consecințe ale unor concepte și propoziții, formalismul permite prin aceasta *definirea implicită* a acestora; în sfîrșit, rezolvînd o problemă într-un mod formal, cel mai ades, creăm un cadru teoretic pentru rezolvarea unei întregi clase de probleme care se pot subsuma formalismului respectiv, dîndu-li-se termenilor și relațiilor o interpretare adecvată. J. M. Bochenski, spre deosebire de unii logicieni influențați de neopozitivism nu confundă știința logicii cu teoria sistemelor formale. Formalismele au un rol decisiv în verificarea validității inferențelor dar nu se confundă cu logica care rămîne o știință despre legile gîndirii. „Căci logica trebuie să asigure reguli de deducție pentru orice gîndire indirectă și dacă regulile nu au un sens eidetic nu poate fi desfășurată nici o deducție. Prin urmare mulți logicieni contemporani susțin că sistemele care nu permit nici o interpretare eidetică nu aparțin cu adevărat logicii" (p. 41). Această poziție a lui J. M. Bochenski cu privire la raportul dintre teoria sistemelor formale, ca un capitol al semioticii și logică ca știință despre legile gîndirii corecte, concordă în liniile ei fundamentale cu poziția multor logicieni situați pe pozițiile filozofiei marxiste.

Din punct de vedere filozofic însă J. M. Bochenski este un adept al neotomismului și admite în afară de o logică umană o logică a gîndirii divine. Noi, afirmă J. M. Bochenski nu putem ști ce este gîndirea lui Dumnezeu dar putem conchide că și ea trebuie să se asemene cu obiectul gîndit.

Raportul dintre gîndirea lui Dumnezeu și obiectul ei trebuie să fie în mare același cu raportul dintre gîndirea umană și obiectul ei, respectiv gîndirea să reflecte obiectul. Gîndirea divină este izomorfă cu cea umană. Nu-l putem urmări pe J. M. Bochenski în considerațiile sale, de altfel destul de restrînse, despre logica după care ar trebui să se conducă divinitatea. Din punctul nostru de vedere prezintă incomparabil mai mult interes analiza conceptului de categorie sintactică ca și definirea condițiilor pentru ca o expresie să aibă sens din punct de vedere sintactic.

Cu acest prilej definește o serie de concepte cunoscute din logica matematică cum sînt cele de nume, propoziție, argument, functor, prezintă mai multe clasificări ale categoriilor sintactice functoriale, după natura argumentelor (functori care determină nume, care determină propoziții și care determină alți functori), după natura expresiei rezultate (functori care generează nume, functori din a căror aplicare rezultă propoziții și functori din a căror aplicare rezultă alți functori), după numărul argumentelor.

„Sintaxa logică, scrie J. M. Bochenski, stă în același raport cu sintaxa gramaticală ca geometria cu măsurătoarea trunchiurilor de copaci: asigură fundamentul teoretic ideal pentru cealaltă" (45). Regulile sintactice ale limbajelor naturale nu sînt destul de exacte și permit prea multe excepții. Tocmai dorința de a evita aceste abateri i-a condus pe o serie de logicieni (Leibniz, Boole, Frege, Russell, Carnap) să creeze limbaje artificiale apte de a efectua fără echivoc inferența logică. Este cert însă că și limbajul natural conține categoriile sintactice necesare pentru efectuarea în bune condiții a deducției logice. Vom menționa în treacăt că unele expresii din limbile naturale cum sînt „deci", „prin urmare", „rezultă" ca să nu mai vorbim de particulele corespunzătoare negației sau de alți functori cum sînt „și", „sau" (în sens neexclusiv), „ori... ori...", „dacă... atunci", „adică" îndeplinesc funcții sintactice distincte și care în condițiile unei formulări îngrijite nu sînt deloc echivoce. Nu este mai puțin adevărat că atît sub raport sintactic cît mai ales sub raport semantic numeroase construcții din limbile naturale se pretează la interpretări echivoce. Limbajul științific trebuie să fie un limbaj purificat de toate aceste abateri și echivocuri; el trebuie totodată să elimine componenta expresivă a utilizării semnelor: „... în știință în măsura în care aceasta are de a face cu obiecte care pot fi cunoscute și despre care putem vorbi, numai semnificația (the reference) care este prima funcție semantică prezintă importanță. Ceea ce omul de știință încearcă el însuși este lipsit de importanță. Luarea în considerare a situației sale ar putea, în anumite cazuri, să prezinte interes pentru cercetarea psihologică dar aceasta nu „demonstrează nimic, deoarece nimic nu este semnificat prin aceasta și ea nu are o semnificație obiectivă" (p. 48).

5. Înainte de a încheia notele noastre prin cîteva considerații privind valoarea semioticii ca metodă ne vom referi pe scurt la concepția lui J. M. Bochenski despre model și la însemnările sale privind istoricul semioticii.

Prin model, scrie J. M. Bochenski, se înțelege o structură fizică observabilă în principiu cu ochiul liber care are aceeași formă ca starea

de lucruri reprezentată de propozițiile și teoriile științifice în cauză (p. 33).

J. M. Bochenski admite și modele imaginare cînd chiar dacă nu am realizat un obiect fizic putem să ne imaginăm unul ce corespunde stării de fapt preconizată de teorie. Modelul este așadar la J. M. Bochenski un obiect, de regulă material, în care reproducem structura și proprietățile obiectelor descrise de teorie. Conceptul de model la J. M. Bochenski este apropiat de accepția acordată acestui termen într-un stadiu inițial al științelor fizice și în unele discipline tehnice și diferă fundamental de sensul acordat acestui termen în matematică și logică. Într-adevăr, marea majoritate a autorilor, D. Hilbert, A. Church, S. C. Kleene, R. B. Braithwaite, A. Tarski, A. Robinson, Y. Bar-Hillel definesc modelul ca o *interpretare* a unui sistem formal într-un domeniu de obiecte considerat. Atît modelului în forma definită de J. M. Bochenski, accepție dată și de N. Bohr și alți fizicieni cît și modelului definit ca interpretare a unui sistem formal le sînt proprii mai întîi ideea de corespondență, de aplicare a unei funcții și, în al doilea rînd, de raționament prin analogie.

În ultimă instanță, în oricare dintre aplicațiile sale modelul funcționează ca un raționament prin analogie prin intermediul căruia se transferă pe baza analogiilor de structură anumite inferențe efectuate într-un sistem asupra altui sistem. Modelul este, așadar, o formă de cunoaștere mediată, un îndreptar în desfășurarea raționamentelor noastre ipotetice care trebuie în cele din urmă să fie garantate de concordanța cu datele obținute prin cunoașterea nemijlocită a domeniului. Dificultățile în găsirea pentru o seamă de teorii fizice a unor modele i-a condus pe unii fizicieni la afirmația că în fizica contemporană teoria nu mai are un sens eidetic ci numai unul operațional. Situîndu-se pe poziția recunoașterii sensului eidetic pentru termenii și propozițiile fizicii, J. M. Bochenski susține că în afară de cazurile cînd o teorie are un model intuitiv și deci și un sens eidetic și cînd aceasta nu are un model intuitiv și deci nici un sens eidetic mai e posibil un al treilea caz cînd pentru teoria respectivă, deși nu putem construi un model intuitiv, ea are un sens eidetic dar unul ce corespunde unei structuri ce poate fi reprodusă doar cu mijloacele rațiunii. În această categorie încadrează unele propoziții ale fenomenologiei și propozițiile privind ontologia care au întotdeauna un sens eidetic, deși nu putem construi pentru ele modele intuitive.

6. Schița privind istoricul semioticii, extrem de succintă, menționează între gînditorii care au acordat atenție teoriei semnului pe Aristotel, sofiști și stoici în antichitate și pe Edmund Husserl, Hilbert, Tarski și Carnap în epoca modernă. Sînt omise nume care au avut contribuții fundamentale în conturarea unei teorii generale a semnului. Din antichitate surprinde absența numelor lui Zenon din Cition și Sextus Empiricus iar din epoca modernă sînt omise numele lui G. W. Leibniz și G. Boole care nu numai că au fost conștienți de importanța semnului în „producerea indirectă a cunoștințelor" dar au încercat să construiască limbaje artificiale. Frege, primul logician care a tratat în epoca modernă probleme de semantică logică și de teoria semnului (*Begriffsschrift*) este menționat că a „extins cercetările stoicilor". Sînt de asemenea omise contribuțiile lui Charles Sanders Peirce și cele ale lui Giuseppi Peano.

Dintr-o schiță oricît de scurtă a istoriei semnului nu pot fi omise nici numele lui B. Russell și A. Whitehead. În sfîrșit, dintre contemporani trebuie menționat aportul excepțional al lui A. A. Markov prin elaborarea teoriei algoritmilor cît și studiile lui S. C. Kleene și H. B. Curry.

7. Semiotica este prezentată atît de Ch. W. Morris, R. Carnap cît și de J. M. Bochenski ca un instrument pentru analiza și reconstrucția limbajului științelor moderne. Este de-acum de domeniul istoriei faptul că încercarea gînditorilor grupați în Cercul de la Viena de a realiza *Enciclopedia științelor* pe baza metodelor logicii simbolice și a tezelor fizicalismului a eșuat. Nu este însă mai puțin adevărat că matematicienii și logicienii grupați în Cercul de la Viena au avut meritul de a pune pe primul plan analiza limbajului științei și au fost între cei mai asidui cercetători ai valorii de cunoaștere a unor metode moderne cum sînt simbolizarea, formalizarea, axiomatizarea, modelarea.

Or, toate aceste metode sînt între ele organic înrudite și capătă un sens mai profund în cadrul semioticii ca o teorie generală a utilizării semnelor. Încercînd un răspuns concis la întrebarea formulată în titlul acestor însemnări, vom spune că semiotica nu este o metodă (elementară) ci un complex de metode în cadrul căruia intră simbolizarea, formalizarea, modelarea, axiomotizarea, teoria limbajelor artificiale, teoria algoritmilor. Formalizarea nu este, după cum am văzut, decît considerarea exclusivă a dimensiunii sintactice a utilizării semnelor. Simbolizarea atunci cînd se aplică asupra unui material științific intuitiv (din fizică de exemplu) nu e decît un procedeu de codificare a limbajului obișnuit al științei în cauză prin intermediul unor definiții nominale.

Simbolizarea este un pas esențial spre asigurarea *conciziei* limbajului științific și spre utilizarea ulterioară a calculului și formalismului. Ca o expresie a utilizării ample a metodei simbolice este apariția matematicii necantitative, după expresia lui Gr. C. Moisil, a matematicii structurale[4], a unor calcule algebrice adecvate unor domenii extrem de variate ale realității de la fizică și lingvistică pînă la teoria algebrică a mecanismelor automate. Axiomatizarea este de regulă un procedeu de construire logic formală a teoremelor privind un domeniu de obiecte pe baza precizării prealabile a postulatelor sau ipotezelor admise și a regulilor de derivare utilizate. Toate aceste procedee pot fi privite ca părți sau aspecte relativ independente ale teoriei generale a utilizării semnelor.

Care este valoarea de cunoaștere a metodei semiotice în raport cu științele întemeiate pe observație, cum ar fi fizica, chimia, biologia, fiziologia și altele. Astăzi este cert că majoritatea acestor discipline, în unul sau altul dintre capitolele lor beneficiază de utilizarea procedeelor semiotice mai sus numite. Trebuie să precizăm că metodele semiotice sînt aplicabile doar într-un stadiu relativ avansat al științelor particulare și că nu este în nici una dintre științele „empirice" mai sus numite metoda inițială.

---

[4] Vezi Gr. C. Moisil, *Aspecte ale teoriei algebrice a mecanismelor automate*, în volumul *Revoluția științifică și tehnică contemporană*, București, Edit. politică, 1967, p. 41, precum și alte lucrări mai vechi în 1937, 1942, 1962, incluse în *Încercări vechi și noi de logică neclasică*, București, Edit. științifică, 1965.

Distincțiile operate de semiotică, conceptele sale fundamentale, semn, denotat, conotat sau sens, sens eidetic și sens operațional, analiza dimensiunilor semnului, clasificarea și tipologia semnelor reprezintă un aport teoretic util pentru analiza și perfecționarea limbajului științei, sarcină de mare actualitate în prezent, îndeosebi prin perspectiva aplicării mașinilor cibernetice de calcul la munca de cercetare.

În sfîrșit, după cum am mai încercat să arătăm cu alt prilej[5], metoda semiotică reprezintă un instrument prețios pentru abordarea într-o manieră modernă și precisă a teoriei marxiste a cunoașterii.

[5] Cornel Popa, *Cunoaștere și comunicare*, în volumul *Determinism și cunoaștere*, Edit. politică, 1967; *Semiotică și gnoseologie*, în revista „Ramuri", aprilie 1968.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Istoria esteticii sau istoria literaturii?

Ultima carte a lui Z. Ornea *Trei esteticieni Mihail Dragomirescu, H. Sanielevici, P. P. Negulescu*, apărută în Editura pentru literatură în acest an, ridică între altele problema profilului lucrărilor de istorie a gîndirii estetice. Nu vom obiecta autorului — aşa cum s-a făcut de unii recenzenţi — faptul că a grupat laolaltă monografiile operei unor personalităţi extrem de diferite, nici faptul că nu acordă egală atenţie acestora, ci ne vom opri întîi de toate asupra naturii investigaţiei întreprinse. Este evident extrem de dificil în cazurile autorilor cercetaţi — ca de altfel în multe altele — să se facă o separaţie netă între contribuţia lor la gîndirea estetică şi aceea de critică şi istorie literară.

Istoria esteticii universale, dar mai ales istoria esteticii româneşti, cunoaşte de altfel numeroase cazuri cînd concepţiile estetice s-au născut şi dezvoltat pe solul legăturii concrete cu literatura şi ar fi neştiinţific să negăm acest fapt. (Mai mult chiar, ar fi interesantă o cercetare teoretică, metodologică, de natură să explice de ce îndeosebi literatura, mai mult decît alte arte, a fost bogată în sugestii pentru teoreticieni. Simplul fapt că materialul ei direct este cuvîntul — purtător al unui concept — nu ni se pare a explica totul.) În cazurile de mai sus legătura aceasta între generalizarea teoretică şi aplicaţia practică este pregnantă mai ales în primele două cazuri şi Z. Ornea n-a făcut rău ţinînd seama de acest fapt, încercînd să confrunte ipotezele, concepţiile estetice cu roadele activităţii de critic.

Recunoscînd utilitatea şi dreptul la existenţă a unei atari modalităţi de investigaţie ne exprimăm totuşi părerea că în intenţia de a face analiza activităţii autorilor cercetaţi ca esteticieni, perspectiva teoretică ar fi trebuit să ocupe locul precumpănitor, în detrimentul unui număr destul de mare de consideraţii de detaliu care se încadrează mai de grabă în istoria literară. O asemenea observaţie ni se pare justificată de altfel prin însăşi structura operei în cazul lui Mihail Dragomirescu. Autor al celui dintîi sistem de estetică, acesta merită a fi valorificat aproape numai în această perspectivă, activitatea lui de critic prezentînd, după cum bine observă chiar Z. Ornea, prea puţin interes.

În ceea ce-l priveşte pe H. Sanielevici, deşi el s-a cheltuit mai ales în critică şi publicistică, efortul autorului de a sublinia contribuţia sa teoretică ni s-a părut nesatisfăcător şi înţelegem de ce unii recenzenţi nu s-au lăsat convinşi de faptul că opera lui poate fi valorificată şi în perspectivă estetică.

Măsura exactă ni se pare a fi fost găsită în cazul lui P. P. Negulescu care deşi s-a ocupat numai o scurtă perioadă — la începutul activităţii sale — de estetică, a reuşit în lucrări ca *Psihologia stilului*, *Religiunea şi arta — o introducere la studii de estetică*, *Socialismul şi arta*, *Lucruri vechi* să aducă o contribuţie relevabilă, într-un moment în care polemica Titu Maiorescu — C. D. Gherea îşi pierduse ascuţimea şi apărea necesitatea de a arunca punţi de contact între cele două poziţii aparent ireconciliabile.

Exprimîndu-ne preferinţa pentru o perspectivă mai apăsat teoretică a lucrării, ne gîndim că unele analize — mai ales cea închinată lui Mihail Dragomirescu, dar nu numai aceasta — ar fi putut părăsi clasica organizare cronologică a materialului (deşi, e drept, pe această cale ni se aduc numeroase informaţii interesante şi inedite), urmărindu-se îndeosebi dialectica ideilor, pentru a face astfel mai pregnantă

Rev. filoz., **15**, 9, p. 1115–1117, Bucureşti, 1968

contribuția adusă de fiecare în istoria esteticii românești. Dar, problema modalității de abordare este pînă la urmă la latitudinea autorului și nu intenționăm să-i prescriem o formulă sau alta. Să urmărim deci contribuția sa efectivă, pornind de la ceea ce și-a propus.

În ceea ce privește studiul despre Mihail Dragomirescu — cel mai întins pe bună dreptate — avem de-a face cu cea dintîi lucrare de proporții care își propune și reușește să restabilească locul adevărat pe care acesta îl merită în istoria esteticii românești. După cum se știe, autorul *Științei literaturii* a fost de obicei contestat, încercările sale de a introduce o metodologie riguroasă în cercetarea estetică fiind de cele mai multe ori ridiculizate, datorită concluziilor caduce la care a dus în practică. În ultimii ani începuse să se observe că unele idei din opera lui Dragomirescu sînt de o deosebită actualitate și un început de restabilire a adevărului științific putea fi constatat în unele articole — mai ales cu caracter jubiliar și în legătură cu revalorificarea operei maestrului său Titu Maiorescu — dar o cercetare atentă și multilaterală nu a existat încă.

Este meritul incontestabil al lui Z. Ornea de a fi pornit la această dificilă operație întrucît opera esteticianului român era nu numai contradictorie, dar la prima vedere scotea în evidență mai ales aspectele ei dogmatice, inaccesibile. Într-adevăr, teoria naturii psihofizice a artei, absolutizarea capodoperei, sistemul construit artificial pe baza triadei hegeliene sînt laturi care nu rezistă unei analize critice atente și lucrarea demonstrează în mod convingător acest lucru.

Distincția făcută de Mihail Dragomirescu între personalitatea artistică și cea umană ca și concepția sa despre structura operei literare sînt însă nu numai de o deosebită însemnătate în epocă, dar și de o mare actualitate astăzi, în contextul dezvoltării și multiplicărilor încercărilor de științificizare a esteticii, îndeosebi în perspectiva structuralistă.

Nu împărtășim părerea lui Andrei Antonescu din nota apărută asupra cărții în „Contemporanul"[1], după care ar fi trebuit să se sublinieze rolul de precursor al structuralismului pe care l-ar fi avut Mihail Dragomirescu. O asemenea încercare ar fi fost artificială și s-ar fi înscris în tendința extrem de simplistă de a descoperi cu orice preț precursori, deși de fapt în opera lui Mihail Dragomirescu conceptul de structură avea o cu totul altă funcție și nu era încadrat în perspectiva propriu-zis structuralistă. Apreciem de aceea prudența științifică a lui Z. Ornea care, subliniind meritele incontestabile ale esteticianului român, se ferește a-l transforma într-unul dintre părinții structuralismului contemporan (de altfel, dacă toți cei care au folosit noțiunea de structură, ar fi declarați inițiatori ai structuralismului, am putea să ne întoarcem în antichitate).

Pentru înțelegerea poziției lui Mihail Dragomirescu sînt făcute interesante investigații, unele bazate pe documente inedite, privind legăturile sale cu cercul Junimii, îndeosebi cu mentorul ei, Titu Maiorescu, ca și cu ceilalți reprezentanți ai diverselor orientări în epocă. Deși situarea în context ni se pare utilă, credem că autorul s-a ocupat prea mult de personalitatea umană, adică de viața autorului *Științei literaturii*, în detrimentul personalității sale științifice, ca să folosim o distincție asemănătoare cu cea pe care, pe bună dreptate, o făcuse autorul *Științei literaturii*. Mult mai interesante ni se par nu precizările biografice, ci cele de idei, adică sublinierea naturii autonomismului său, a rolului său în campania antisemănătoristă, a delimitărilor față de Maiorescu, pe de o parte și față de reprezentanții orientării gheriste, pe de altă parte. Este, credem, un exemplu semnificativ care ar fi pledat în favoarea dezvoltării laturii ideatice a cărții față de cea faptică.

În ceea ce privește studiul despre H. Sanielevici, acesta reprezintă, de asemenea, o operă de pionierat, întrucît opera sa a fost prea puțin studiată pînă în prezent. Cercetarea îl situează în mod nuanțat în cadrul liniei sociologist-istoriste reprezentate de C. D. Gherea, pe care, alături de G. Ibrăileanu, o continuă cu strălucire și vervă. Cercetarea formației sale pozitiviste, a concepțiilor sale sociologice și a legăturii sale cu înțelegerea istoriei literare, preferințele sale pentru clasicism și poziția sa antimodernistă, conturează destul

[1] „Contemporanul", din 22 martie 1968.

de bine portretul criticului și istoricului literar dar prea puțin pe cel al esteticianului.

Z. Ornea ne anunță că cea mai interesantă contribuție teoretică a lui H. Sanielevici o reprezintă studierea, din punctul de vedere al determinismului istoric, a curentelor literare dar, din păcate, asupra acestei laturi a activității sale se insistă insuficient. Este arătat, e drept, meritul lui în campania antisemănătoristă, care ni se pare însă supralicitat prin sublinierea doar a faptului că a fost primul care a declanșat această campanie.

Valoroase ni se par mai ales observațiile privind legătura dintre concepțiile sociologice și cele estetice ale criticului român, precizările privind limitele antiautonomismului sau a exagerărilor sale pe linia unui determinism rigid, dogmatic. Fixarea operei sale în contextul mai ales al perioadei 1900—1910 ni se pare justificată și ea contribuie la conturarea personalității lui H. Sanielevici în epocă.

Deși subliniam că se insistă prea mult asupra aspectelor operei care-l definesc ca istoric și critic literar, se deslușesc, din această perspectivă, concepțiile sale estetice pe care — repetăm — le-am fi dorit mai pe larg expuse. Adăugăm totuși, nu spre a-i lua apărarea autorului, dar pentru a preciza un principiu metodologic, că pentru concepțiile unor gînditori din trecut delimitarea între domenii nu este întotdeauna ușor de făcut, întrucît specializarea și diversificarea domeniilor de cercetare existentă astăzi nu se produsese încă.

Perspectiva estetică cea mai clară apare în studiul despre P. P. Negulescu. Acest „musafir" pe tărîmul esteticii nu și-a lăsat vizita fără urmări, nu numai în sensul că a publicat în acei primi ani ai activității sale, un număr relativ mare de lucrări și studii de estetică dar el a reușit să prefigureze un moment important al istoriei esteticii românești, acela al viitoarei fuziuni între două poziții antinomice.

Deși partizan al poziției autonomiste a lui Titu Maiorescu, la a cărui cerere expresă de altfel și intră în polemică cu C. D. Gherea, P. P. Negulescu nu neagă *de plano* istorismul și nuanțează sensibil punctul de vedere al maestrului său. Este subliniat, pe bună dreptate, faptul că viitorul filozof nu va îndeplini în această dispută simplul rol al unui pion lipsit de personalitate, ci, abordînd cu curaj probleme noi ca cea a psihologiei stilului și înscriindu-se în ansamblul european, reprezentat pe această linie de Fechner, Ribot, Souriau, el va aduce un plus de vitalitate prin faptul că apela cu finețe și nuanțare la argumentele folosite și de tabăra adversă. Apelul său insistent la Guyau, autorul cunoscutei scrieri *Arta din punct de vedere sociologic*, este semnificativ pentru acest mod de a-și combate adversarii din interiorul propriei lor cetăți și în practică aceasta va duce la o mai solidă bază de susținere a opiniilor sale.

Sînt de remarcat apoi interesantele opinii ale lui P. P. Negulescu privind natura progresului în artă, dialectica raportului dintre concret istoric și general uman și rolul termenilor acestui raport în determinarea valorii operei ca și sensul noțiunii de impersonalitate în artă, introdus de Titu Maiorescu.

Pentru a releva străduința de nuanțare proprie întregii sale activități ca estetician, ne permitem să reproducem, după Z. Ornea, un citat semnificativ: „Artistul poate fi în același timp, fără contradicție, și personal și impersonal în creațiunea operei de artă. El e impersonal întrucît se uită pe sine ca persoană și se ridică deasupra oricărei preocupări de interes practic; el e însă personal întrucît se reproduce pe sine în creațiunea sa, întrucît reproduce, adică într-însa felul său particular de a vedea și de a simți lumea".

Încercînd să conchidem în ansamblu asupra cărții ce o recenzăm, ne exprimăm satisfacția că o serie de personalități marcante în istoria esteticii românești au intrat prin analiza operei lor în atenția opiniei publice — ca și a celei științifice — apreciind minuțiozitatea cercetării, pertinența observațiilor, fermitatea punctului de vedere al autorului. Nu este vorba de a adresa „reproșuri postume unor morți iluștri", cum se exprimă ironic și nedrept M. Unghianu [2], ci de a întreprinde o analiză științifică riguroasă, de pe pozițiile esteticii marxist-leniniste, ori acest lucru i-a reușit în cea mai mare măsură autorului.

Ion Pascadi

[2] „Gazeta literară", din 4 aprilie 1968.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— **SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
— **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
— **SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
— **SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES**
— **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de
$ 10, — F F 49 , — D M 40. —
Toute commande à l'étranger sera adressée à
CARTIMEX,
Boîte postale 134—135 ,
Bucarest, Roumanie
ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par
les bureaux de poste ou chez votre facteur.

B, b, O,

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Curente şi orientări în istoria filozofiei româneşti**, 1967, 287 p., 11 lei.

VASILE CONTA, **Opere filozofice**, ediţie îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii şi note de Nicolae Gogoneaţă, 1967, 659 p., 27 lei.

C. I. GULIAN, **Originile umanismului şi ale culturii**, 1967, 322 p., 14 lei.

D. D. ROŞCA, **Influenţa lui Hegel asupra lui Taine**, 1968, 313 p., 14 lei.

PORFIR, DEXIP, AMMONIUS, **Comentarii la Categoriile lui Aristotel** însoţite de textul comentat. Traducere, note şi cuvînt înainte de Constantin Noica, 1968, 315 p., 16,50 lei.

ECONOMIE

A. D. XENOPOL, **Opere economice**, texte alese, ediţie îngrijită şi cu un studiu introductiv de I. Veverca, 1967, 323 p., 18,50 lei.

COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, vol. II, 1967, 583 p., 30 lei.

P. S. AURELIAN, **Opere economice**, texte alese, studiu introductiv de Costin Murgescu, ediţie îngrijită, cu comentarii şi adnotări de Mihai C. Demetrescu, 1967, 401 p., 26 lei.

Dr. SULTANA SUTĂ-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Băicescu**, 1967, 496 p., 22 lei.

V. MALINSCHI, **Studii economice**, 1967, 289 p., 14 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. prof. univ. AL. ROŞCA, **Psihologia muncii industriale**, 1967, 456 p., 29 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

TRAIAN IONAŞCU, MIHAIL ELIESCU, YOLANDA EMINESCU, VIRGIL ECONOMU, MARIA IOANA EREMIA, VALENTIN GEORGESCU, PETRE ANCA, **Organizaţiile socialiste ca persoane juridice în România**, 1967, 399 p., 23,50 lei.

ALEXANDRU BOLINTINEANU, DUMITRA POPESCU, **Mijloacele juridice prin care statele devin părţi la tratate**, 1967, 248 p., 10,50 lei.

S. BRĂDEANU, P. MARICA şi L. STÎNGU, **Tratat de drept cooperatist-agricol**, vol. I. Partea generală, Raporturile juridice interne, 1968, 348 p., 21,50 lei.

EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaţionale**, 1968, 274 p., 15 lei.

REV. FILOZ., 15, 9, p. 997–1118, BUCUREŞTI, 1968

I. P. I. – c. 1720

43503

Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7944

TOMUL 15 1968

DIN SUMAR

10

SOCIALISM, DEMOCRAȚIE ȘI UMANISM — Ion Florea

PASCAL ȘI EXISTENȚIALISMUL — C.I.Gulian

PROBLEMELE EPISTEMOLOGIEI ÎN PERSPECTIVA DEZVOLTĂRII ACTUALE A GÎNDIRII BIOLOGICE — Mircea Flonta

UMANISMUL ȘI PATRIOTISMUL ÎN PUBLICISTICA LUI MIHAI EMINESCU — Sultana Sută-Selejan

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil;* acad. C. IONESCU-GULIAN ; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România ; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România ; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct;* OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct;* prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

Pentru a primi la timp și în bune condiții „Revista de filozofie" reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1969.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa : B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în 3 exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7944

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 10 1968

DEC. 2014

2022

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- ION FLOREA, Socialism, democraţie şi umanism 1123
- OVIDIU TRĂSNEA, Conceptul de ştiinţă politică în secolul la XIX-lea 1137
- T. PAPADOPOL, Începuturile ideologiei democratice antice 1149
- ION BANU, Istoria filozofiei, istoriografia filozofiei şi istoriologia filozofiei (II), Obiect, programe de cercetare 1163

COMUNICĂRI

- C. I. GULIAN, Pascal şi existenţialismul 1177
- DIETER WITTICH (R.D.G.), Problema şi corelatul său obiectiv 1185
- TOMIN UROŞ, Despre modalitatea extrasenzorială de cunoaştere 1191

CRONICA IDEILOR

- MIRCEA FLONTA, Problemele epistemologiei în perspectiva dezvoltării actuale a gîndirii biologice 1197

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- SULTANA SUTĂ-SELEJAN, Umanismul şi patriotismul în publicistica lui Mihai Eminescu 1211

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Etica cercetării ştiinţifice (*Vasile Zamfirescu*) 1223

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ 1227

Rev. filoz., 15, 10, p. 1119–1228, Bucureşti, 1968

10207 V

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 15 № 10 **1968**

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● ИОН ФЛОРЯ, Социализм, демократия и гуманизм 1123
● ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Понятие политической науки в XIX веке 1137
● Т. ПАПАДОПОЛ, Начала демократической идеологии древности 1149
● ИОН БАНУ, История философии, историография философии и историология философии (II), Предмет, программы исследования 1163

СООБЩЕНИЯ

● К. И. ГУЛИАН, Паскаль и экзистенциализм 1177
● ДИТЕР ВИТТИХ (ГДР), Проблема и ее объективный коррелят 1185
● ТОМИН УРОШ, Об экстрасенсориальном способе познания 1191

ХРОНИКА ИДЕЙ

● МИРЧА ФЛОНТА, Вопросы эпистемологии в перспективе современного развития биологического мышления 1197

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● СУЛТАНА СУТЭ-СЕЛЕЖАН, Гуманизм и патриотизм в публицистике Михая Эминеску 1211

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Этика научного исследования (*Василе Замфиреску*) 1223

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 1227

Rev. filoz., **15**, *10*, p. 1119–1228, Bucureşti, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 15 N° 10 1968

SOMMAIRE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

- ION FLOREA, Socialisme, démocratie et humanisme 1123
- OVIDIU TRĂSNEA, Le concept de science politique au XIXe siècle 1137
- T. PAPADOPOL, Les débuts de l'idéologie démocratique antique 1149
- ION BANU, L'histoire de la philosophie, l'historiographie de la philosophie et l'historiologie de la philosophie (II), Objet, programmes de recherche 1163

COMMUNICATIONS

- C. I. GULIAN, Pascal et l'existentialisme 1177
- DIETER WITTICH (R.D.A.), Le problème et son corrélé objectif 1185
- TOMIN UROŞ, De la modalité extrasensorielle de la connaissance 1191

CHRONIQUE DES IDÉES

- MIRCEA FLONTA, Les problèmes de l'épistémologie dans la perspective du développement actuel de la pensée biologique 1197

EXAMEN CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- SULTANA SUTA-SELEJAN, L'humanisme et le patriotisme dans l'œuvre de publiciste de Mihai Eminescu 1211

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Ethique de la recherche scientifique (*Vasile Zamfirescu*) 1223

LA VIE SCIENTIFIQUE 1227

Rev. filoz., **15**, *10*, p. 1119–1228, Bucureşti, 1968

STUDII ŞI ARTICOLE

SOCIALISM, DEMOCRAŢIE ŞI UMANISM

DE

ION FLOREA

Problemele democraţiei, ale lărgirii şi adîncirii ei continue, stau în centrul preocupărilor partidului nostru, constituie o latură esenţială a procesului general de perfecţionare a întregii noastre vieţi sociale iniţiat după Congresul al IX-lea. Măsurile adoptate de Conferinţa naţională a partidului şi cele care i-au urmat vizează, în toate elementele lor, perfecţionarea sistemului şi mecanismului democraţiei socialiste. Linia de evoluţie a societăţii noastre în aceşti ani este caracterizată printr-un amplu proces de adîncire şi dezvoltare a democraţiei socialiste în viaţa de stat, economică şi culturală.

Lupta pentru democraţie reprezintă o componentă esenţială şi permanentă a proceselor revoluţionare din epoca noastră. Idealurile democraţiei trezesc interes practic în rîndurile tuturor păturilor progresiste de pretutindeni şi mobilizează mase largi la apărarea şi promovarea drepturilor şi libertăţilor democratice, devenind un motiv de dialog şi de înţelegere în lupta comună a diferitelor forţe progresiste ale societăţii contemporane.

Fiind o categorie politică, indisolubil legată de existenţa statului, democraţia reprezintă o formă de guvernămînt bazată pe participarea poporului la exercitarea puterii, pe libertatea şi egalitatea reală a cetăţenilor, pe posibilitatea manifestării plenare a personalităţii fiecărui individ. Definiţia democraţiei în forma ei generică exprimă totodată un ideal umanist de organizare statală şi socială la care au visat de veacuri clasele şi păturile sociale progresiste şi pentru realizarea căruia luptă astăzi milioane şi milioane de oameni. În unele lucrări din tinereţe, Marx releva valenţa profund umanistă a democraţiei ca formă de stat, faptul că „democraţia porneşte de la om". În democraţie, arăta Marx, orînduirea de stat este „redusă la fundamentul ei real, la *omul real*, la *poporul real*, şi se afirmă ca opera lui *proprie*" [1].

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 256.

Rev. filoz., **15**, *10*, p. 1123–1135, Bucureşti, 1968

Raportarea la real a idealului democrației, ca orice ideal social, este în funcție de anumite condiții social-istorice obiective și subiective. Nu există democrație în sine, democrație „pură" ; în realizarea sa concretă, idealul democrației îmbracă un conținut social-istoric determinat. Un asemenea ideal se poate realiza autentic și plenar numai în condițiile orînduirii socialiste, în care poporul este deținătorul puterii economice și politice. Esența democrației socialiste rezidă tocmai în faptul că poporul deține în mîinile sale puterea politică, este stăpînul mijloacelor de producție pe care le fructifică în folosul său, al propășirii materiale și spirituale a întregii națiuni, hotărăște și conduce în mod nemijlocit propriile destine și-și făurește în mod conștient istoria.

În istoria societății omenești, între principalele tipuri de umanism și democrație a existat o intercondiționare istorică multiplă. Ca într-o triadă hegeliană, socialismul este menit să formeze sinteza cea mai perfectă și unitară a celorlalte două categorii anunțate în titlu — democrația și umanismul. Democrația și umanismul ajung la împlinirea lor totală în orînduirea socialistă, fără limitele și fisurile care le afectau esența. În manifestarea lor, democratismul și umanismul socialist se săvîrșesc unul prin celălalt, formînd o unitate indisolubilă în dezvoltarea societății socialiste. Democrația socialistă apare ca fiind expresia sintetică, pe plan social-politic, manifestarea în domeniul organizării și funcționării statale și obștești a celui mai profund umanism — umanismul socialist. Ea concretizează idealurile luptei de veacuri a popoarelor și a celor mai luminate spirite ale umanității, năzuința lor spre dreptate și libertate, justiție și echitate socială, spre făurirea unei societăți constituite pe respectul și grija pentru om. Desființînd exploatarea, socialismul creează premisele obiective pentru înflorirea și manifestarea liberă a personalității fiecărui membru al societății, pentru ca fiecare om să-și poată aduce aportul său creator, să-și dea întreaga măsură a capacității sale, liber de îngrădirile pe care orînduirile bazate pe exploatare le-au ridicat și le ridică încă, în forme brutale sau ascunse : naștere, avere, putere, poziție socială și influență. Consecința pozitivă primordială a lichidării exploatării omului de către om rezidă în faptul că munca, factor determinant în dezvoltarea omului și a personalității sale, este repusă astfel în drepturile ei depline.

Plenarele C.C. al P.C.R. din 22—25 aprilie și din 19 iunie 1968 au aprofundat concepția noastră despre democrația socialistă, printre altele pe linia valorilor și idealurilor de dreptate și echitate socială pe care socialismul le coboară dintr-o sferă ideală pe pămînt, întruchipîndu-le într-o formă determinată de relații sociale între oameni. Prin conținutul lor, măsurile adoptate la aceste plenare se vor înscrie ele însele în istorie ca acte de dreptate socială. Plenara din aprilie a scos la iveală și a condamnat numeroasele abuzuri și acte grave de reprimare săvîrșite în trecut față de unii activiști de partid și de stat, dintre care cazurile lui Pătrășcanu și Foriș sînt cele mai grăitoare. Principiilor dreptății și echității sociale pe care partidul nostru le promovează neabătut în cadrul orînduirii socialiste le răspund și măsurile luate de plenara din 19 iunie 1968 pe linia îmbunătățirii sistemului de retribuire, pentru eliminarea unor forme de retribuție străine principiului repartiției după cantitatea și calitatea muncii, care generau unele disproporții nejustificate în nivelul de trai al

unor categorii ale populației. De fapt, așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, nici nu se poate vorbi de o adevărată democrație politică și socială „fără înfăptuirea unei profunde democrații economice, a unor relații cu adevărat socialiste de deplină echitate, menite să asigure întărirea unității, prieteniei și colaborării între toate clasele și păturile sociale, lichidarea tarelor etice moștenite de la vechea orînduire, asigurarea condițiilor pentru trecerea treptată spre comunism. Pe stindardul partidului nostru, pentru care au luptat și s-au jertfit cei mai buni fii ai poporului, sub faldurile căruia întreaga națiune făurește noua societate, este scris cu litere de foc idealul dreptății sociale, al egalității depline între toți membrii societății socialiste" [2].

Fenomenele scoase la iveală și criticate de partid — atît abuzurile și actele de încălcare a legalității socialiste, cît și disproporțiile în nivelul de trai al unor categorii sociale — sînt cu desăvîrșire străine socialismului, intereselor sale, în contradicție flagrantă cu natura acestei orînduiri. Ele reprezintă anomalii de ordin economic, social-politic, juridic și etic, care au apărut în încleștarea dintre nou și vechi în procesul plămădirii orînduirii socialiste, a omului acestei societății. Eliberîndu-se de o asemenea zgură a trecutului ca de un corp străin, socialismul asigură din punct de vedere material și juridic drepturile și libertățile cetățenești, întronează respectul pentru om și demnitatea lui, devine ceea ce de fapt are menirea să fie „cea mai dreaptă, mai nobilă și mai umană societate din cîte a cunoscut vreodată istoria" [3], constituind prin aceasta umanismul real în proces practic de realizare.

În orice altă formă de democrație (democrația antică, democrația burgheză) apare flagrant discrepanța dintre ideal și real, dintre principii și fapt, acestea fiind prin natura lor forme de exercitare a dominației economice și politice a unor clase și pături sociale privilegiate. Principiile democratice și umaniste rămîn în esența lor, în formele lor istorice anterioare, abstracte și iluzorii.

Socialismul creează posibilitatea obiectivă a adecvării idealului democratic și umanist la real, a realizării unității dintre *ideal și real* în organizarea și funcționarea democratică a organismului social, în constituirea relațiilor sociale pe deplin echitabile. Tocmai de aceea democrația socialistă, eliberată de orice deformări, este singura democrație autentică, fiind realmente o exercitare a puterii *demosului*. Ea garantează din punct de vedere material și juridic exercitarea puterii de stat, a drepturilor și libertăților largi democratice de către masele de oameni ai muncii. Caracterul autentic al democrației socialiste este determinat de proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție și de eliberarea maselor de exploatare — temelia tuturor libertăților și drepturilor celor ce muncesc —, de faptul că puterea aparține poporului, pe care acesta o folosește ca instrument al construirii socialismului, al promovării și apărării propriilor sale interese. În mod obișnuit, constituțiile și legile statelor burgheze recunosc și ele egalitatea tuturor cetățenilor, o serie de drepturi și libertăți

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *120 de ani de la revoluția din 1848*. Cuvîntare rostită la adunarea populară din capitală, 29 iunie 1968, București, Edit. politică, 1968, p. 25.

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 19 iunie 1968*, București, Edit. politică, 1968, p. 20.

democratice, dar aceste recunoaşteri au de cele mai multe ori un caracter *formal*. Aceasta este consecinţa proprietăţii capitaliste, care determină ca reprezentanţii capitalului să dirijeze economia şi să hotărască asupra destinaţiei venitului naţional, ce îmbracă forma de profit. Este evident că atîta timp cît venitul naţional nu aparţine celor ce muncesc şi care-l creează, aceştia nu vor putea hotărî asupra destinaţiei lui şi deci nu poate fi vorba de o egalitate reală, *de fapt*, între muncitori şi capitalişti. Această realitate esenţială a societăţii capitaliste imprimă democraţiei burgheze un caracter limitat, fiind în esenţa ei „un democratism pentru o minoritate, numai pentru clasele avute, numai pentru cei bogaţi" [4], aşa cum o caracteriza Lenin.

Relevînd conţinutul şi esenţa democraţiei burgheze, trebuie menţionat însă faptul că regimul politic din fiecare ţară capitalistă în parte este produsul unei întregi evoluţii istorice, existînd deosebiri între unele ţări cu puternice tradiţii democratice şi parlamentare, în care masele populare, clasa muncitoare exercită o influenţă însemnată pe plan politic, şi alte ţări în care burghezia a impus regimuri dictatoriale şi autoritare, pe care le foloseşte împotriva drepturilor şi libertăţilor oamenilor muncii, pentru promovarea deschisă a intereselor marelui capital. Amestecul în treburile interne ale unor state — practică curentă a politicii imperialiste în zilele noastre — afectează, la rîndul său, pînă la anularea ei, viaţa democratică a unor popoare. Democraţia presupune condiţia indispensabilă ca naţiunile, statele, prin reprezentanţii lor aleşi în mod democratic, să-şi poată hotărî de sine stătător soarta, politica lor purtînd amprenta intereselor naţionale ale popoarelor.

Istoria mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale şi a făuririi orînduirii socialiste pune în evidenţă ca o legitate obiectivă dreptul imprescriptibil al popoarelor de a-şi decide singure calea de dezvoltare, dreptul inalienabil al fiecărui partid de a-şi elabora linia politică proprie. Este pe deplin evident faptul că nimeni în afară de poporul respectiv, în afara reprezentanţilor săi aleşi în mod democratic, a partidului comunist din fiecare ţară socialistă nu poate rezolva mai bine problemele sale politice. Politica consecventă a partidului şi statului nostru de promovare în relaţiile dintre state a principiilor egalităţii şi independenţei depline, a neamestecului în treburile interne — ele însele principii cu un caracter general democratic — este în deplină armonie cu politica noastră internă de dezvoltare democratică şi constructivă a ţării.

Aceeaşi unitate de esenţă dintre ideal şi real o exprimă şi integralitatea democraţiei socialiste, faptul că ea se extinde asupra societăţii ca unitate a diverselor sale laturi : politice, juridice, economice, social-culturale şi obşteşti. Pentru prima dată, socialismul dă dreptul oamenilor, şi le creează posibilitatea reală, să se pronunţe asupra direcţiilor de dezvoltare a economiei, vieţii sociale şi culturii. În capitalism, democraţia, cu limitele inerente ce decurg din caracterul său de clasă, se reduce în general la sfera vieţii politice-juridice. Formele diverse de antrenare a maselor la activitatea de conducere şi rezolvare a treburilor societăţii socialiste acţionează nu numai pe linie statală, ci şi prin numeroase forme şi organi-

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 33, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 86.

zații nestatale, prin care acestea găsesc noi căi de afirmare a voinței și personalității lor.

Unitatea dintre ideal și real în organizarea și funcționarea democratică a societății socialiste nu este absolută și imuabilă, ci este supusă perfectibilității. În acest sens, spre deosebire de statul burghez, a cărui evoluție sinuoasă denotă tendința burgheziei de a găsi căi și forme pentru restrîngerea și îngustarea democrației — și de multe ori burghezia reușește, ajungînd pînă la instaurarea unor regimuri dictatoriale, nedemocratice —, *democrația socialistă este un proces în continuă dezvoltare și perfecționare sub toate laturile sale* : pe linia creării unor relații cu adevărat democratice între oameni, a aplicării unei profunde echități sociale în recompensarea materială a aportului fiecărui cetățean la crearea avuției naționale, a mecanismului și formelor de atragere și participare crescîndă a maselor la conducerea și rezolvarea treburilor de stat și obștești, la elaborarea și înfăptuirea politicii însăși, extinderea și garantarea drepturilor cetățenești, întărirea continuă a legalității socialiste. Democrația socialistă se lărgește și se perfecționează în funcție de etapele construcției socialiste, de gradul de dezvoltare și maturizare a socialismului.

Procesul trecerii de la capitalism la socialism, însoțit inevitabil de fenomenul luptei de clasă — luptă adeseori dură și aspră, în forme fățișe —, a impus în mod necesar îngrădiri pentru dușmanii socialismului, privarea justificată a acestora de anumite libertăți pe care le-ar fi folosit împotriva noii orînduiri. Socialismul i-a privat treptat pe reprezentanții claselor exploatatoare de „libertatea" de a exploata munca altuia, și această victorie a socialismului a însemnat premisa fundamentală a instaurării adevăratei egalități dintre oameni, a aplicării celui mai larg democratism în viața socială și de stat. Creșterea rolului maselor în conducerea statului socialist, lărgirea continuă a democrației constituie *o cerință legică a dezvoltării societății în etapa desăvîrșirii construcției socialiste.* Adîncirea democratismului este rezultatul și totodată condiția dezvoltării și perfecționării continue a relațiilor de producție socialiste, a progresului rapid al forțelor de producție în perioada actuală. Democratismul socialist în proces de continuă perfecționare, determinat, în ultimă instanță, de baza economică socialistă, devine totodată *o componentă* organică a acesteia, o trăsătură esențială a tuturor laturilor vieții materiale și spirituale. Rămînînd totuși un fenomen în esența sa suprastructural, democrația socialistă, respectarea și perfecționarea ei nu sînt însă determinate în mod automat de baza economică a socialismului, ci depind în mod hotărîtor de rolul factorului subiectiv și în primul rînd de cel al factorului politic principal — partidul marxist-leninist din fiecare țară socialistă. Ca forță conducătoare în stat, partidul se preocupă de perfecționarea continuă a formelor de organizare și funcționare a statului socialist, de atragerea maselor la conducerea treburilor obștești. Partidul, prin vasta sa activitate teoretică și practică, se dovedește a fi „acel laborator unde se analizează și se cercetează științific fenomenele sociale, unde se cristalizează, prin fructificarea înțelepciunii poporului, printr-o neîncetată confruntare cu datele și concluziile experienței, formele apte să favorizeze, în situația țării noastre, afirmarea tot mai activă și eficientă a inițiativei maselor,

creşterea contribuţiei lor la conducerea treburilor obşteşti şi de stat" [5]. În acelaşi timp, cadrul social al orînduirii socialiste presupune o reglementare juridică riguroasă, fără de care pot avea loc acte de încălcare a drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti, de limitare a posibilităţilor de manifestare liberă a personalităţii umane, de ştirbire a onoarei şi demnităţii umane, abateri de la o viaţă social-politică construită pe temeiuri democratice. Gradul de adecvare dintre ideal şi real în organizarea societăţii socialiste diferă în momente şi etape istorice deosebite, apar uneori neconcordanţe, contradicţii care în cazul cînd nu sînt rezolvate la timp pot lua forma unor conflicte sociale. Perfectibilitatea continuă a raportului dintre ideal şi real în ce priveşte democraţia socialistă este un fenomen conştient, dirijat, atît în sensul adecvării realului la ideal, al realizării consecvente a principiilor democraţiei şi umanismului socialist, cît şi în sensul perfecţionării şi adîncirii practice şi teoretice a principiilor înseşi, a formelor şi căilor aplicării lor tot mai depline în orînduirea socialistă.

Democraţia socialistă a cunoscut în ţara noastră un proces de dezvoltare continuă, determinat de profunde schimbări care au avut loc în domeniile economic, politic, social şi cultural în anii construcţiei socialiste. Ca formă de guvernare, care şi-a găsit întruchiparea cea mai largă în statul socialist român, democraţia socialistă a cunoscut, evident, o dezvoltare şi un progres continuu, în primul rînd în domeniul statal. Linia de dezvoltare a statului nostru în procesul construcţiei socialiste, ca urmare a transformărilor petrecute în baza economică şi în structura de clasă a societăţii, a fost aceea de lărgire a bazei sale sociale, de adîncire a caracterului său cu adevărat popular şi, prin urmare, a democratismului puterii de stat. Transformările de esenţă petrecute în societatea românească — lichidarea exploatării omului de către om, victoria deplină a socialismului, făurirea şi întărirea continuă a unităţii întregului popor în jurul partidului — au dus la transformarea statului socialist român într-un *exponent al întregii naţiuni*, baza socială extinzîndu-se asupra întregii societăţi, alcătuită din clase şi categorii sociale noi, care au toate o natură socialistă. În România a dispărut baza socială a reacţiunii, s-a îngustat şi continuă să se îngusteze cîmpul de acţiune al elementelor duşmănoase.

Avînd la bază sistemul democraţiei reprezentative, în care toate organele puterii de stat sînt alese direct de popor, în mod firesc în evoluţia statului nostru s-a manifestat, ca o tendinţă generală de adîncire a democraţiei, *creşterea rolului organelor reprezentative* — al Marii Adunări Naţionale şi al organelor locale în viaţa de stat, emanaţie directă a voinţei alegătorilor. Conferinţa naţională a preconizat adoptarea unui complex de măsuri pentru îmbunătăţirea modului de funcţionare a Marii Adunări Naţionale, dezvoltarea activităţii ei legislative şi creşterea rolului deputaţilor şi al comisiilor permanente în dezbaterea şi adoptarea actelor normative importante sub formă de lege. În acest sens, după Conferinţa naţională a partidului s-a introdus sistemul de sesiuni deschise, cu durată mai mare, în care Marea Adunare Naţională lucrează în plenul său sau pe comisii. Toate aceste măsuri au dus la creşterea rolului Marii Adu-

[5] Ion Gheorghe Maurer, *Expunere la sesiunea Marii Adunări Naţionale*, în „Scînteia", nr. 7 740 din 21 iunie 1968.

nări Naționale, organ suprem al puterii de stat, asigură o dezbatere mai aprofundată a problemelor și creează deputaților condiții mai bune pentru ca ei să-și îndeplinească mandatul încredințat de popor.

Principiile de organizare și funcționare ale statului socialist — principii ale democrației socialiste — sînt privite de partidul nostru în dinamica adîncirii și perfectibilității lor, în funcție de cerințele etapei construcției socialiste, ale progresului economiei și întregii vieți sociale. Astfel, în procesul construcției socialiste, raportul dintre cele două laturi ale centralismului democratic — principiul fundamental de organizare a statului nostru — suferă adaptări dinamice la cerințele progresului economiei socialiste. Crearea economiei socialiste unitare a pus în fața partidului și statului sarcina perfecționării formelor și metodelor conducerii, organizării și planificării de către stat a economiei, în direcția lărgirii atribuțiilor organelor locale de stat, a participării mai efective a maselor largi la viața economică. În această viziune dialectică se înscriu măsurile adoptate de Conferința națională a partidului privind lărgirea atribuțiilor și a competențelor întreprinderilor în organizarea activității lor pe principiul gestiunii economice proprii, în realizarea sarcinilor ce le revin din planul general de dezvoltare a economiei. În acest context, noua împărțire administrativ-teritorială a țării formează un cadru mai propice pentru manifestarea creatoare a forțelor și capacităților poporului, pentru creșterea inițiativei și responsabilității organelor locale, mai buna valorificare a potențialului material și uman al țării. Învestite cu competențe mai largi, organele acestor unități administrativ-teritoriale dispun de o autonomie sporită și de posibilități mai mari pentru a desfășura o muncă rodnică de dezvoltare a economiei locale, pentru gospodărirea rațională a orașelor și comunelor, intensificarea vieții culturale, pentru atragerea la rezolvarea acestor probleme a maselor largi populare. O trăsătură esențială a noii organizări administrativ-teritoriale înfăptuită sub conducerea partidului, o constituie apropierea conducerii centrale de producție și unitățile de bază — orașul și comuna; creîndu-se județele, ca unică treaptă administrativ-teritorială între organele centrale și unitățile de bază, s-au eliminat astfel verigile intermediare inutile, paralelismele în atribuții și competențe, care întîrziau înfăptuirea hotărîrilor conducerii de partid și de stat.

În condițiile adîncirii specializării și diviziunii sociale a muncii, ale creșterii complexității vieții sociale contemporane, socialismul nu este scutit de la sine de unele fenomene de deformare birocratică. Birocratismul este o formă a înstrăinării omului ca cetățean față de stat. El a apărut în mod firesc în societatea capitalistă ca produs al contradicției „dintre interesul particular și cel obștesc", dintre interesele individuale și comune *reale* și „interesul «general» iluzoriu, care se prezintă în calitate de stat" [6] — expresia în fond a intereselor clasei dominante. În acest sens, Marx arăta că birocrația „intră pretutindeni în conflict cu scopurile «reale»" [7].

Rezolvînd o asemenea contradicție antagonistă, socialismul creează temeiurile obiective ale eliminării birocratismului, incompatibil cu esența sa ca orînduire socială și de stat. Fenomenele de birocratism și de defor-

[6] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 34.

[7] Idem, *Opere*, vol. 1, p. 275.

mare a democrației socialiste introduc fisuri în raportul de unitate dintre statul socialist și popor, dintre stat și om ca cetățean în societatea socialistă, care pot căpăta amploare și duce la conflicte dacă nu-s înlăturate la timp [8]. Dispariția oricăror forme de birocratism este însă *rezultanta* acțiunii dirijate de perfecționare și lărgire continuă a democratismului socialist, a unui proces conștient de organizare și conducere științifică a activității sociale și de stat, a luptei neostenite împotriva vechiului și rutinei ca teren de generare a unor asemenea fenomene birocratice străine socialismului. Elemente de birocratism de felul centralismului excesiv, formalismului [9], îndepărtarea conducerii administrative și economice de producție și existența unor verigi intermediare inutile, a unui aparat administrativ exagerat de numeros etc., cu consecințe dăunătoare asupra rezolvării operative a sarcinilor, au fost aspru criticate în documentele și lucrările Conferinței naționale a partidului, iar măsurile adoptate țintesc spre lichidarea unor astfel de forme ale înstrăinării, înlăturarea lor fiind o necesitate iminentă pentru socialism. Se elimină astfel fisurile generate de manifestările de birocratism și de alte forme de deformări, în raportul de unitate dintre stat și popor, statul socialist apărînd, prin exercitarea democrației socialiste, ca expresie a unității reale dintre interesele generale și cele individuale. Tovarășul Nicolae Ceaușescu, sublinia faptul că, în raportul dintre stat și popor, „nu cetățenii sînt la dispoziția aparatului de stat și de partid, a funcționarilor, ci invers. Aparatul de partid, de stat, funcționarii sînt la dispoziția cetățenilor; ei sînt puși pentru a răspunde cerințelor populației"[10].

Oricare ar fi însă ponderea și extinderea concretă a fiecăreia din cele două laturi ale centralismului democratic, *ele se îmbină armonios în toate etapele construcției socialiste, fără ca una să o excludă pe cealaltă*; coordonarea pe bază de plan a activității economice și social-culturale de ansamblu se împletește în mod indisolubil cu acordarea de atribuții largi consiliilor populare, unităților economice, instituțiilor. Promovarea intereselor generale ale poporului, asigurarea dezvoltării echilibrate a economiei impun în continuare ca *deciziile hotărîtoare ale politicii economice și sociale să fie luate de forurile supreme ale partidului și statului, ca exponente ale întregii națiuni*. Dezvoltarea planică a economiei socialiste nici nu se poate realiza decît ținînd seama de dezvoltarea economiei ca un complex *unitar*.

Un principiu, cu profunde implicații umaniste, al democrației socialiste este *principiul legalității socialiste*, care, consacrînd drepturile și libertățile democratice ale omului în societatea noastră, le apără împotriva oricăror încălcări, indiferent din partea cui ar veni, a unor persoane sau a vreunui organ. Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție creează fundamentele obiective ale democrației și libertății reale a omului. Pentru ca aceste coordonate ale societății socialiste și ale relațiilor

---

[8] Birocratismul nu se reduce la sfera statală, ci se poate infiltra și în alte domenii, nestatale, în care vine de asemenea în contradicție cu democrația socialistă.

[9] Marx arăta că „birocrația transformă scopurile ei «formale» în conținut..., este nevoită să prezinte ceea ce este formal drept conținut, iar conținutul drept formal" (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 275).

[10] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de la C.C. al P.C.R. cu conducătorii organelor de partid și ai consiliilor populare județene, 22 martie 1968*, București, Edit. politică, 1968, p. 19.

dintre indivizi să se transforme într-o realitate *fermă, fără nici un fel de posibilități de încălcare*, este nevoie de norme de reglementare și garantare juridică, de întărirea bazelor legale ale libertății și democrației socialiste. Legea în orînduirea noastră consacră valorile și cuceririle fundamentale ale poporului, exprimă în formă specifică idealurile sale de dreptate și grijă pentru individ și colectivitatea umană. De aceea, respectarea întocmai și neabătută de către organele de stat și obștești, de către toți funcționarii de stat și cetățenii țării a legilor și a celorlalte acte normative emise pe baza acestora constituie în societatea socialistă o necesitate obiectivă izvorînd din faptul că dreptul socialist este expresia autentică a voinței și intereselor fundamentale ale societății. Legile în socialism dau expresie juridică principiilor profund umaniste de organizare și funcționare a însuși edificiului orînduirii socialiste, apără și garantează, cu puterea și fermitatea pe care însăși societatea le-o conferă, promovarea în viața economică și politică a drepturilor și libertăților oamenilor muncii, a idealurilor de dreptate și echitate socială.

Apărarea și ocrotirea drepturilor și libertăților legitime ale cetățenilor se asigură *prin obligativitatea respectării legii de către toate organele statului, organizațiile obștești, funcționarii și cetățenii țării*, astfel încît nici o hotărîre sau dispoziție nu se poate substitui legii. Nimănui nu-i este îngăduit să nesocotească sau să tărăgăneze aplicarea legilor, aceasta fiind o condiție absolută a dezvoltării democrației socialiste, a activității de construcție socialistă, care garantează victoria în lupta pentru înflorirea continuă a patriei.

Drepturile și libertățile social-economice, politice și cetățenești ale oamenilor muncii au căpătat un conținut nou în condițiile democrației socialiste. Dreptul la muncă, dreptul la odihnă, dreptul la asigurarea materială la bătrînețe, în caz de boală sau incapacitate de muncă, dreptul la învățătură etc. sînt tot atîtea fapte reale, pentru a căror întrupare în viață partidul și guvernul au luat noi măsuri de garantare și asigurare materială prin dezvoltarea continuă a economiei socialiste, ridicarea salariilor și pensiilor, extinderea sistemului de pensii la țărănimea cooperatistă, a construcției de locuințe din fondurile statului și fondurile personale ale cetățenilor, a bazei materiale pentru odihnă și tratament etc.

Una din marile victorii ale politicii marxist-leniniste a partidului nostru, victorie care exprimă profundul democratism și umanism al orînduirii noastre socialiste, este lichidarea oricăror forme de inegalitate și asuprire națională, asigurarea deplinei egalități a tuturor cetățenilor patriei, indiferent de naționalitate. Umanismul socialist reprezintă înlăturarea în fapt a oricărei forme de asuprire și discriminare umană, fie ea de ordin social, politic sau național. Pentru garantarea în fapt a egalității în drepturi a tuturor cetățenilor, români, maghiari, germani și de alte naționalități, statul nostru a creat tot mai mult condiții materiale și spirituale pentru întărirea frăției și prieteniei dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare, pentru conlucrarea activă în muncă în vederea înfloririi continue a patriei comune — România socialistă.

Asigurarea și garantarea drepturilor și libertăților social-politice și umane, realizarea deplinei egalități între cetățeni, indiferent de naționalitate sau rasă, sex etc. constituie condiția *sine qua non* pentru reali-

zarea idealului umanist al înfloririi și dezvoltării libere a personalității umane. „Noi vedem în democrația socialistă — arăta în acest sens tovarășul Ion Gheorghe Maurer la recenta sesiune a Marii Adunări Naționale — — nu numai o cale de intensificare a activității sociale a oamenilor, ci, în egală măsură, o școală de perfecționare a omului însuși. Este istoricește dovedit că libertarea de cuget și de opinie, de dezbatere a problemelor stimulează energic facultățile omului, creează cadrul propice pentru dezvoltarea gîndirii originale și a aptitudinilor creatoare ale fiecăruia" [11].

Drepturile și libertățile profund democratice de care se bucură din plin cetățenii patriei noastre se îmbină unitar cu anumite îndatoriri și obligații, cu respectarea și aplicarea strictă a legilor statului. Democratismului socialist îi sînt străine liberalismul și anarhismul în viața socială și de stat. Respectarea conștientă a legilor și îndatoririlor cetățenești constituie o contribuție a maselor la întărirea statului, la consolidarea democrației socialiste. Forța orînduirii noastre stă în conștiința înaltelor răspunderi și îndatoriri pe care fiecare cetățean le are față de patrie, față de apărarea cuceririlor socialiste ale poporului, în vigilența revoluționară a oamenilor muncii. Respectarea neabătută a Constituției, a tuturor legilor țării, a normelor de conviețuire socială stabilite de stat, înfăptuirea neștirbită și apărarea legalității socialiste reprezintă condiția indispensabilă a întăririi și dezvoltării continue a democrației noastre socialiste.

Condamnînd abuzurile și ilegalitățile săvîrșite în trecut din partea unor persoane cu funcții de răspundere, plenara Comitetului Central din aprilie 1968 a adîncit ideile de democrație și legalitate socialistă, subliniind totodată unitatea lor indisolubilă. Nu se poate vorbi de democrație socialistă fără respectarea tuturor legilor și îndeosebi a acelora prin care se garantează securitatea deplină a drepturilor și libertăților cetățenilor. Întărirea legalității socialiste este, în consecință, o necesitate obiectivă a progresului orînduirii socialiste, a perfecționării democrației socialiste.

Noul Cod penal adoptat de Marea Adunare Națională, concretizînd în acest domeniu al legislației socialiste idealurile de dreptate ale partidului și statului nostru, este conceput tocmai pe principiul legalității incriminării și pedepsei, numai legea fiind aceea care stabilește faptele antisociale considerate infracțiuni, care determină pedepsele și măsurile educativ-preventive ce urmează să se aplice persoanelor care au comis astfel de fapte. Codul penal actual creează astfel toate condițiile pentru a se preveni abuzuri și ilegalități de felul celor comise în trecut, ca nimeni să nu mai fie tras la răspundere penală pentru fapte pe care legea nu le consideră infracțiuni sau să fie supus unor pedepse neprevăzute de lege, pentru ca nimeni, sub nici o formă, să nu mai poată comite abuzuri. În același timp, pentru ca societatea să fie apărată împotriva infractorilor, noul Cod penal urmărește ca toți cei care încalcă legea să fie pedepsiți potrivit vinovăției lor. Demn de amintit, ca un element nou al Codului penal adoptat de recenta sesiune a M.A.N., care, ca și alte principii ce au stat la baza elaborării sale, exprimă profundul său umanism, este faptul că nu se mai prevăd pedepse pe viață și nici regimuri diferite de executare a închisorii — — muncă silnică, temniță grea ori detențiune riguroasă —, ci un singur

[11] Ion Gheorghe Maurer, *Expunere la Sesiunea Marii Adunări Naționale*, în „Scînteia" nr. 7 740 din 21 iunie 1968.

regim de executare a pedepsei, întemeiat pe muncă, ca mijloc de reeducare. Capătă astfel realitate în legislația noastră socialistă teza umanistă a lui Marx după care în democrația socialistă „nu omul există de dragul legii, ci legea există de dragul omului; legea exprimă o *existență umană*, în timp ce în celelate forme de orînduire de stat omul este *existența legală*"[12].

Sinteza dintre democrație și umanism în cadrul orînduirii socialiste este ea însăși un proces, care capătă noi contururi prin activitatea desfășurată, sub conducerea partidului, de întregul popor pentru înfăptuirea consecventă a principiilor democratismului și umanismului socialist. Partidul comunist, rolul său conducător în toate domeniile vieții sociale reprezintă principala forță a democrației socialiste. Ca detașament de avangardă al societății, care reunește în rîndurile sale elementele cele mai înaintate ale clasei muncitoare, țărănimii, intelectualității, partidul este exponentul intereselor întregii națiuni socialiste, ale întregului popor. Partidul Comunist Român și-a cucerit rolul de forță conducătoare printr-o îndelungată și grea luptă revoluționară, desfășurată pe parcursul întregii sale existențe, care a dus la înfăptuirea celor mai înalte aspirații de dreptate și libertate pentru care a luptat și s-a jertfit poporul român în decursul zbuciumatei sale istorii — eliberarea de exploatare și asuprire, o viață liberă și prosperă, bazate pe progresul și înflorirea patriei. Întreaga operă de construcție socialistă, de dezvoltare a bazei tehnice-materiale, a științei și culturii are ca țel suprem ridicarea continuă a nivelului de trai al oamenilor muncii. Politica partidului, toate măsurile economice și social-culturale inițiate și adoptate de partid și guvern sînt centrate în jurul omului cu nevoile sale, sensul și rațiunea acestor măsuri fiind satisfacerea tot mai deplină a cerințelor sale materiale și spirituale.

În conducerea vieții sociale și activității de stat, partidul se călăuzește după principiile proprii democratismului și umanismului socialist. Unele din principiile de organizare ale statului socialist au funcționat, mai întîi, ca principii ale activității partidului de tip nou, fiind apoi extinse în organizarea statului socialist. Astfel, după Congresul al IX-lea al partidului, principiul conducerii colective a fost instituționalizat în activitatea tuturor organelor de stat, prin înființarea unor organisme colective de conducere la toate nivelele, de la comitetele de direcție din întreprinderi și pînă la consiliile ministerelor.

Împletirea și condiționarea armonioasă dintre democrația statală, obștească și de partid, care se contopesc în procesul unitar al democrației noastre socialiste, constituie o coordonată definitorie a orînduirii noastre socialiste. Partidul se consultă în variate forme cu poporul, antrenează masele la discutarea măsurilor ce privesc viitorul țării. Documente și măsuri de valoare istorică și națională cum au fost Directivele Comitetului Central al Partidului Comunist Român prezentate Conferinței Naționale, măsurile privind îmbunătățirea organizării administrativ-teritoriale a țării, problemele dezvoltării învățămîntului, proiectul Codului penal au fost supuse mai întîi dezbaterii marelui for al opiniei publice, discuției acestui for în presă, în adunările colectivelor din întreprinderi și instituții. Aceasta constituie o nouă și strălucită ilustrare a faptului că hotărîrile ce jalonează dezvoltarea viitoare a societății noastre sînt o emanație a

[12] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 256.

experienței și a înțelepciunii colective a poporului, a voinței întregii națiuni, care și le însușește drept propriile sale țeluri de muncă și acțiune, ceea ce oferă garanția înfăptuirii lor în cele mai bune condiții. Democratismul socialist, formele multiple de consultare și atragere a maselor la conducerea treburilor sociale și obștești constituie pîrghii prin care partidul mobilizează energiile creatoare ale poporului și ridică masele la activitatea de făurire conștientă a propriei lor istorii. Democrația socialistă, în proces continuu de adîncire, exprimă noul climat de încredere în om, relațiile de unitate și solidaritate umană în creația istorică, proprii orînduirii socialiste, în cadrul căreia însăși „dezvoltarea liberă și originală a indivizilor... este condiționată tocmai de legătura dintre indivizi..."[13].

O necesitate esențială a dezvoltării democrației în condițiile contemporane și în același timp o condiție a progresului societății socialiste o constituie consultarea prealabilă a specialiștilor în găsirea celor mai bune soluții pentru multitudinea problemelor pe care le ridică viața socială, cerințele revoluției tehnice-științifice contemporane. Adoptarea unor măsuri de perfecționare continuă a vieții economice, sociale și culturale presupune executarea unor studii aprofundate, studierea experienței acumulate pe plan mondial în aceste domenii. Partidul nostru concepe conducerea colectivă, dezbaterea publică a unor probleme de interes comun tocmai în scopul mobilizării în elaborarea și luarea unor hotărîri a tuturor factorilor care, într-o formă sau alta, pot contribui cu cunoștințele și experiența lor la bunul mers al treburilor.

Este evident că, așa cum există diferența de la țară la țară în formele și căile de construire a socialismului, este inevitabil să se manifeste deosebiri și în dezvoltarea democrației socialiste, în formele și sistemul de antrenare a maselor largi la rezolvarea treburilor de stat și obștești, în funcție de particularitățile istorice, naționale, economice ale fiecărei țări, de etapele construcției socialiste. Partidele comuniste și muncitorești, din fiecare țară socialistă, singurele în drept de a stabili formele de conducere democratică a societății, pot îmbogăți teoria și practica statului socialist, a democrației socialiste cu elemente inedite, originale. Ar fi cu totul greșită și un nonsens preluarea mecanică a experienței unui stat socialist sau altul în acest domeniu. În unele țări cu puternice tradiții democratice și în care masele muncitoare și-au cîștigat prin luptă o gamă largă de drepturi și libertăți democratice chiar în condițiile actualei orînduiri capitaliste, apare, desigur, posibilitatea trecerii la socialism pe calea democrației celei mai largi, încă imediat după cucerirea puterii politice de către forțele care aspiră la socialism, în frunte cu clasa muncitoare. Trecerea la socialism pe calea democrației celei mai largi nu trebuie identificată cu cucerirea, neapărat, pe cale pașnică a noii puteri, ci presupune ca partidul să fie pregătit pentru orice eventualitate și să stăpînească toate formele luptei. Realizarea unei asemenea posibilități presupune desfășurarea luptei de clasă pe diverse planuri și folosirea noii puteri

[13] K. Marx și F. Engels, *Despre artă*, vol. I, București, Ed. politică, 1966, p. 245.

împotriva forțelor de opoziție atunci cînd acestea încalcă legile adoptate de organele reprezentative ale puterii populare. În lupta împotriva dușmanului însă, nu activitatea represivă este hotărîtoare, ci acțiunea revoluționară de transformare a societății și de construcție socialistă sub conducerea partidului.

Întărirea pe toate căile a rolului conducător al partidului în toate sectoarele de activitate și dezvoltarea democrației de partid constituie condiția respectării și perfecționării democrației socialiste în întreaga viață socială, a consolidării legalității socialiste. De aceea, pentru a asigura un flux continuu și ascendent, fără vătămări și încălcări ale democratismului nostru socialist, expresie a umanismului real, plenara C.C. al P.C.R. din aprilie 1968 considera necesar, înainte de toate, dezvoltarea democrației de partid, creîndu-se toate condițiile ca membrii de partid să-și poată spune deschis părerea asupra oricăror probleme, chiar dacă au păreri deosebite. Promovarea largă a schimbului de opinii nu înseamnă toleranță și îngăduință față de concepțiile greșite, acceptarea confuziilor ideologice sau a lipsei de unitate și a anarhiei la îndeplinirea hotărîrilor luate. Făcînd loc schimbului liber de păreri, membrii de partid sînt purtătorii concepției marxist-leniniste și trebuie să exprime și să apere cu consecvență poziția ideologică și filozofică, marxist-leninistă, a partidului. În același timp, nu este îngăduit nimănui să încalce o hotărîre adoptată pînă la o nouă rediscutare sau pînă la luarea altei hotărîri, chiar dacă au avut alte păreri în problemele discutate.

În procesul desăvîrșirii construcției socialiste și al perfecționării democrației se afirmă astfel tot mai puternic rolul partidului de conducător al societății noastre, caracterul său de principală forță a democrației socialiste. Ansamblul măsurilor adoptate de Conferința națională în direcția perfecționării formelor și metodelor de organizare și conducere a vieții economice și sociale, și cele adoptate de ultimele plenare ale Comitetului Central al P.C.R. pentru perfecționarea relațiilor sociale și de repartiție în societatea socialistă, pentru întărirea legalității socialiste și perfecționarea formelor de organizare a democrației socialiste vor duce la îmbinarea mai armonioasă a democrației politice și sociale, democrației economice, la creșterea și mai puternică a rolului Partidului Comunist Român în consolidarea democrației noastre socialiste.

Exercitarea tot mai activă a drepturilor democratice ale poporului și participarea directă a cetățenilor la dezbaterea și adoptarea deciziilor asupra problemelor de interes general, la rezolvarea treburilor obștești este o legitate a dezvoltării societății noastre socialiste, o condiție a întăririi sale continue, a manifestării depline a capacităților creatoare ale tuturor oamenilor muncii, a participării lor conștiente, animați de o înaltă răspundere politică și civică, la desăvîrșirea noii societăți, la progresul și prosperitatea patriei. Frontul Unității Socialiste, care va lua ființă, corespunzător măsurilor adoptate de recenta plenară a C.C. al P.C.R. din 24—25 octombrie, va fi chemat

să asigure intensificarea participării întregului popor la activitatea economică, socială şi culturală, la viaţa politică şi de stat. Frontul Unităţii Socialiste va înmănunchea, într-un organism politic larg democratic, cu caracter permanent, toate forţele poporului român şi ale naţionalităţilor conlocuitoare, exponenţii tuturor organizaţiilor de masă şi obşteşti, ai tuturor claselor şi păturilor sociale care alcătuiesc structura socială a orînduirii noastre, întreaga energie a naţiunii socialiste, sub conducerea partidului comunist. Fiind expresia şi pe plan organizatoric a alianţei clasei muncitoare cu ţărănimea, a unităţii societăţii noastre socialiste, Frontul Unităţii Socialiste va asigura participarea întregului nostru popor la elaborarea şi înfăptuirea politicii interne şi externe a Partidului Comunist Român.

CONCEPTUL DE ȘTIINȚĂ POLITICĂ ÎN SECOLUL AL XIX-LEA*

DE

OVIDIU TRĂSNEA

În condițiile statornicirii dominației capitalismului se manifestă cu putere două curente în gîndirea politică : socialismul utopic și liberalismul.

Socialismul utopic de la începutul secolului al XIX-lea își înscrie contribuția sa notabilă în istoria gîndirii sociale și politice pe mai multe planuri : al criticii sociale, al elaborării de soluții pentru reorganizarea rațională a societății, dintre care unele au îmbogățit teoria socialismului, și, în sfîrșit, al deschiderii unor perspective noi pentru știința socială în genere, inclusiv știința politică. Acest ultim aspect ne preocupă.

Stadiul dezvoltării sociale, absența condițiilor materiale care să permită o prefacere generală a societății și-au pus amprenta asupra trăsăturilor de ansamblu ale concepțiilor lui Saint-Simon, Fourier și Owen[1]. Caracterului utopic al soluțiilor preconizate, care excludeau tocmai mijloacele politice ale transformării socialiste a societății, i se adaugă caracterul abstract al idealului social urmărit, datorat acelorași cauze sociale.

Schițînd societatea ideală, socialiștii utopiști nu sînt simpli reformatori, care pretind ameliorarea uneia sau alteia dintre laturile vieții sociale. Planurile lor vizează transformarea societății în ansamblu. „... Greșeala așa-zișilor noștri regeneratori — sublinia Fourier — este de a acuza cutare sau cutare abuz, în loc de a acuza civilizația (adică societatea capitalistă. — *n.n.*) în întregime, care nu este decît un cerc vicios de abuzuri în toate părțile sale..."[2]. Acestei opere îi subordonează ei atît știința generală a societății, ai cărei precursori sînt, cît și știința politică.

---

* În studiul de față nu intenționăm să acoperim întreg secolul al XIX-lea, ci ne vom limita la a consemna concepțiile despre știința politică care au precedat marxismul sau i-au fost contemporane, precum și aportul marxismului la dezvoltarea științei politice.

[1] Vezi cunoscuta caracterizare a lui Engels în *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1966, p. 261, 268.

[2] *Saint-Simon, Fourier, Owen*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1957, p. 171.

Rev. filoz., **15**, *10*, p. 1137–1148, București, 1968

Ca şi utopiştii din secolele anterioare, ei adoptă o poziţie critică faţă de orînduirea existentă. Dar critica lor nu va putea atinge nivelul analizei ştiinţifice riguroase a relaţiilor sociale, rămînînd, în bună măsură, la nivelul unei „critici moralizatoare".

Ideea fundamentală, proprie *tuturor* exponenţilor socialismului utopic este punerea teoriei sociale, a ştiinţei în slujba transformării sociale, ideea joncţiunii necesare dintre adevăr şi acţiune, dintre teorie şi practică. Dar această preţioasă idee se integrează în contextul unei concepţii generale idealiste, care pune la baza întregii dezvoltări istorice forţa transformatoare a ideilor.

Pentru *Claude-Henri de Saint-Simon*, politica derivă din morală, instituţiile unui popor nu sînt decît consecinţele ideilor sale iar scopul politicii este dedus din idealul moral. Pornind de la faptul că la toate popoarele există o corespondenţă constantă între instituţiile sociale şi ideile morale, el conchide : „Nu ne putem îndoi că există o legătură de cauzalitate între morală şi politică. Şi, într-adevăr, politica este o consecinţă a moralei"[3]. Morala constînd din cunoaşterea regulilor care trebuie să reglementeze raporturile dintre individ şi societate, pentru ca şi unul şi cealaltă să fie cît mai fericiţi cu putinţă, politica nu este altceva decît „ştiinţa acelora dintre aceste reguli care sînt destul de importante pentru ca să fie folositor a le organiza şi în acelaşi timp destul de clare, destul de universal adoptate, pentru ca organizarea lor să fie posibilă".

O credinţă nestrămutată în rolul ştiinţei şi al savanţilor, „oamenii a căror principală ocupaţie constă în a observa şi a judeca", se afirmă în scrierile sale : abia „în mîinile lor, politica va deveni complementul ştiinţei despre om"[4]. Cît priveşte stadiul atins de ştiinţa politică, el consideră că n-a depăşit încă „copilăria ştiinţei", dar că aceasta trebuie să înceteze, întrucît, după concepţia sa, din obscurităţile politicii iau naştere tulburările ordinii sociale. „Pînă aci metoda ştiinţelor de observaţie nu a fost introdusă în chestiunile politice ; fiecare a adus în aceste chestiuni felul său de a vedea, de a raţiona, de a judeca şi de aci provine faptul că nu a existat încă nici precizie în soluţii, nici generalitate în rezultate" [5].

Totodată, Saint-Simon apreciază că politica n-a putut deveni ştiinţă pozitivă datorită faptului că pretinsa revelaţie a teologilor a fost pusă la baza politicii. El consideră însă că deismul n-ar împiedica ştiinţa socială să devină pozitivă. „Să se trateze de acum înainte ştiinţa societăţilor la fel ca toate celelalte ştiinţe, *neîntrebuinţînd alte mijloace decît raţionamentul şi observaţia*; să se stabilească după principii pur omeneşti ceea ce trebuie să facă omul, ceea ce trebuie să evite, ceea ce convine societăţii, ceea ce îi este contrariu şi ca deismul să intervină numai la sfîrşitul combinaţiei, ca prezentînd motive de alt ordin, dar nu mai puţin puternice, de a ne conduce după principii care vor fi fost demonstrate" [6].

Ceea ce Saint-Simon considera că a adus nou în ştiinţa socială era ideea societăţii industriale perfecte, în care antagonismul de clasă va fi suprimat, anarhia producţiei va fi lichidată şi puterea politică, ca instru-

[3] *Ibidem*, p. 116.
[4] *Ibidem*, p. 114.
[5] *Ibidem*, p. 79.
[6] *Ibidem*, p. 125 (subl. ns.).

ment al dominației de clasă, va fi înlăturată. Noua societate, ca asociație liberă în care membrii ei își vor organiza în mod conștient viața socială, va fi clădită pe o nouă ierarhie socială — corespunzătoare progresului spiritual al omenirii —, în vîrful căreia vor sta aliate știința și industria. Această alianță va fi în măsură să transforme, în societatea industrială, politica într-o adevărată știință a producției, adică „știința care are ca obiect ordinea lucrurilor cea mai favorabilă pentru orice fel de producție". Această idee, realmente remarcabilă, a fost — se știe — în mod deosebit apreciată de Engels [7].

La *Charles Fourier*, cum notează Engels, găsim o critică a ordinii sociale existente pe cît de spirituală, pe atît de pătrunzătoare. Caracterul critic al socialismului utopic din această perioadă se manifestă cel mai deplin și mai tipic în opera sa, care îmbină dialectica cu satira în dezvăluirea contradicțiilor societății burgheze. Dar „măreția lui Fourier se manifestă... cel mai pregnant în concepția sa despre istoria societății" [8]. Engels a apreciat modul dialectic al acestuia de a concepe periodizarea istoriei, evoluția istorică și perspectivele dezvoltării istorice a omenirii. Într-o viziune autentic istoristă, Fourier dezvăluie caracterul necesar al succesiunii diferitelor etape istorice, inclusiv al depășirii „civilizației", adică a societății capitaliste, prin noua ordine socială „societară".

Fourier manifestă însă o atitudine negativistă față de tot ce a acumulat știința socială a trecutului. Metafizica, *politica*, economia și morala sînt cele patru științe pe care le denumește „nesigure", deși, spune el, ar merita cel puțin numele de înșelătoare, pentru că ele au făcut lumea să rătăcească de douăzeci și cinci de secole. Reproșul pe care-l face politicii este acela că ea laudă drepturile omului și nu garantează pe primul dintre acestea, singurul util, dreptul la muncă, a cărui admitere ar fi fost de ajuns pentru a face să fie suspectată acea civilizație care nu poate nici să-l recunoască, nici să-l conceadă, adică societatea burgheză. Vorbind în termeni moderni, reproșul său sesizează că știința politică în loc să înlesnească descifrarea adevărului, a realității sociale, a contribuit la mistificarea ei. Ea a alimentat prejudecata că fericirea poporului se întemeiază pe grija guvernanților. Prin ce fatalitate — se întreabă Fourier — științele moderne care au atins o uriașă perfecționare în fizică și în arte, au rămas pitice în „știința subalternă a politicii"? Și răspunde : „Geniul civilizat, în epocile cele mai strălucite, n-a inventat niciodată nimic pentru fericirea popoarelor : la Atena, ca și la Paris, cerșetorul așezat la poarta palatelor a dovedit întotdeauna nulitatea înțelepciunii voastre politice și reprobarea naturii față de teoriile voastre sociale" [9].

Această „nesiguranță" va fi înlăturată, subliniază Fourier cu vanitoasă emfază, datorită descoperirii sale : dacă Newton a formulat legile atracției universale, dezvăluind astfel legile care stau la baza mișcării lumii materiale, el, Fourier, a descoperit conformitatea legilor atracției pasionate cu legile atracției materiale și a creat o nouă știință fixă (citește : exactă), „*analogia celor patru mișcări, materială, organică, animală și socială* sau *analogia modificărilor materiei cu teoria matematică* a pasiunilor

[7] Vezi F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 261—262.

[8] *Ibidem*, p. 262.

[9] *Saint-Simon, Fourier, Owen*, p. 207—208.

omului şi animalelor" [10]. Această ştiinţă creează posibilitatea stabilirii unor metode fixe (exacte) în toate ramurile cunoştinţelor umane, inclusiv politica. Ea îi permite, totodată, să-şi realizeze principalul scop propus, şi anume descoperirea regimului social „întemeiat *atracţional* sau condus exclusiv de atracţie". Fericirea omenească e asigurată de „invenţia teoriei societare"; experimentarea ei asupra unui stat este o necesitate urgentă. Concepţia sa deterministă, colorată de deism, e puternic impregnată de credinţa în atotputernicia cunoaşterii ştiinţifice: nu există nimic care să nu fie susceptibil de cunoaştere ştiinţifică, iar teoria sa face posibil pînă şi „calculul destinelor universale, sau determinarea sistemului fundamental după care sînt reglate legile tuturor mişcărilor prezente, trecute şi viitoare".

În concepţia lui *Robert Owen*, relele societăţii în care trăieşte decurg din faptul că întreaga viaţă socială, ştiinţa socială, cît şi educaţia, s-au clădit pe un principiu fals, principiul interesului individual, care generează concurenţa sălbatică, semănînd discordia şi vrajba între indivizi şi între popoare. El descifrează în contradicţiile societăţii burgheze din Anglia semnele unei revoluţii iminente, menite să schimbe oamenii şi întreaga lor viaţă şi comportare. Soluţionarea problemelor presupune ca societatea, în întregul ei, să treacă de la starea în care este „condusă de împrejurări" la starea în care va învăţa „să conducă împrejurările". Convingerea sa cu privire la inevitabilitatea dezvoltării progresive a societăţii spre orînduirea superioară, conformă cu natura personalităţii umane şi a societăţii înseşi, se împleteşte cu credinţa sa în capacitatea omului de a crea o „ştiinţă despre societate", o „ştiinţă a ştiinţelor", care va inaugura o nouă eră în istoria omenirii, caracterizată prin organizarea raţională, ştiinţifică a societăţii. Această ştiinţă socială nu este sociologia, înţeleasă ca ştiinţă a legilor de dezvoltare a omenirii, ci se prezintă ca o ştiinţă practică, predominant politică, avînd ca obiect organizarea justă — adică în conformitate cu adevărul şi cu natura omului — a producţiei, repartiţiei, conservării şi consumului bunurilor materiale, ştiinţa guvernării raţionale, care include, într-o viziune largă, şi luarea în considerare a influenţei exercitate de condiţiile de viaţă asupra genului uman [11]. În lumina principiilor acestei ştiinţe, schiţează el în detaliu planul de organizare a societăţii viitoare.

Limitele socialiştilor utopişti vor putea fi învinse în condiţii noi şi vor fi învinse prin elaborarea socialismului *ştiinţific*.

Orientarea politică tipică pentru ideologia burgheză a secolului al XIX-lea este liberalismul. El vădeşte însă o predilecţie deosebită pentru dezvoltarea economiei politice, manifestînd în mai mică măsură preocupări pentru statutul ştiinţei politice. Transferînd centrul de greutate al preocupărilor de la stat spre individ, exponenţii liberalismului politic au creat o „ştiinţă politică întemeiată pe egocentrism", cum spune G. Burdeau despre Benjamin Constant, reprezentantul liberalismului clasic [12]. Dar obiectul interesului lor nu era altul decît individul burghez, pentru că ei tind tot mai mult să reducă noţiunea de cetăţean la cei care posedă

[10] *Ibidem*, p. 163.

[11] Cf. S. B. Kan, *Istoria ideilor socialiste*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 161.

[12] G. Burdeau, *L'acquis de la science politique française*, în „Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle", „nouvelle série", Nos 25—26, janvier-juin 1957, p. 53.

suficientă avere și instrucție pentru a fi interesați în conservarea regimului politic [13]. Prin această prismă, știința politică se va ocupa prin excelență de statutul civic al „capacităților politice" (Royer-Collard) ale acelora care alcătuiesc „țara legală" (Guizot), într-un cuvînt ale burgheziei.

Din aripa gînditorilor liberali se va desprinde, în Franța, *Alexis de Tocqueville*, a cărui operă constituie astăzi obiectul unui interes deosebit, împins uneori pînă la apologie, atît în S.U.A., cît și în țara lui de origine. Politologii burghezi contemporani sînt aproape unanimi în a aprecia că opera sa marchează o etapă nouă în dezvoltarea științei politice. Mai mult chiar, se consideră uneori că el a realizat tipul modern de *political scientist* [14].

Principala sa operă (*De la démocratie en Amérique*, 1835—1840) este, de fapt, o teorie a democrației burgheze. Este adevărat că ea conține un larg material faptic pe care l-a cules în călătoria întreprinsă în S.U.A. cu scopul de a studia sistemul penitenciar american și că el a lărgit și, într-un sens, a înnoit chiar metoda observației. Aceasta are la el un caracter premeditat și uzitează procedee noi, care țin de ceea ce astăzi se numește tehnica interviurilor sau a anchetei. Este ceea ce îl face pe Duverger să aprecieze că, cu Tocqueville, metoda observației iese din faza sa preistorică pentru a deveni realmente științifică [15]; aprecierea include, fără îndoială, o bună doză de complezență. Putem fi de acord cu M. Duverger că Tocqueville practică, spre deosebire de predecesorii săi, o observație sistematică, folosind anumite „ipoteze de lucru", subliniind însă că aceasta se conturează mai mult ca o tendință și că ipotezele sale de lucru rămîn în limitele idealismului istoric : ele vizează fie influența instituțiilor politice asupra moravurilor și modului de viață, fie raportul invers. Nu subscriem însă nici măcar parțial afirmației că, dacă lucrările înaintașilor sînt teorii generale asupra politicii și puterii, opera lui Tocqueville este, prin excelență, o monografie.

Unii istorici ai doctrinelor politice, ca Jean Touchard, de pildă, consideră că opera acestuia este nu atît o întreprindere de sociolog sau istoric, cît una de moralist, în linia marii tradiții a moraliștilor francezi. El nu manifestă grijă nici pentru a descrie, nici pentru a povesti și nici pentru a spune totul [16].

Chiar și Jean-Jacques Chevallier, care-l numește pe Tocqueville „Montesquieu al secolului al XIX-lea", surprinde că America este mai mult un „cadru", un pretext și că subiectul preferat este democrația [17]. Tocqueville însuși nu și-a conceput opera altfel.

Există la el tendința spre o expunere descriptivă, cîteodată chiar naiv-descriptivă, cum apare prezentarea, destul de idilică, a vechii societăți aristocratice și, pe alocuri, chiar și a celei democratice (citește burgheze, pentru că tinde mereu să pună semnul egalității între democrație și capitalism).

---

[13] Cf. Jacques Droz, *Histoire des doctrines politiques en France*, Paris, P.U.F., 1963, p. 74—75.

[14] Cf. Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*, Paris, 1959, p. 464.

[15] Vezi M. Duverger, *Méthodes de la science politique*, Paris, P.U.F., 1959, p. 39.

[16] Vezi Jean Touchard et collab., *Histoire des idées politiques*, t. II, Paris, P.U.F., 1967, p. 530.

[17] Vezi J.-J. Chevallier, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris, A. Colin, 1949, p. 222.

Dar totodată, cum remarcă şi J.-J. Chevallier, găsim în opera sa şi un studiu *in abstracto* al regimului democratic [18]; cunoscutul profesor francez îi reproşează chiar de a fi generalizat prea mult. Atît în lucrarea menţionată, cît şi în *L'Ancien régime et la Révolution*, Tocqueville prezintă o teorie cu privire la dezvoltarea istorică a democraţiei sau, mai precis, la dezvoltarea graduală a egalităţii de condiţii. Premisele metodologice şi scopul acestei analize el le precizează în termenii următori: „Eu n-am pretins să judec dacă revoluţia socială, al cărei mers îmi pare irezistibil, este avantajoasă sau funestă pentru umanitate; am admis această revoluţie ca pe un fapt împlinit, sau pe cale de a se împlini, şi, dintre popoarele care au văzut-o realizîndu-se în sînul lor, am ales pe acela la care ea a atins dezvoltarea cea mai completă şi cea mai paşnică, pentru a-i discerne cu claritate consecinţele naturale şi a-mi da seama, dacă se poate, de mijloacele de a o face profitabilă oamenilor". Pentru o astfel de analiză a „expansiunii democratice", M. Prélot vede în Tocqueville, alături de observator, un politolog genial, pe care-l călăuzesc noţiunea istorică de continuitate şi noţiunea filozofică de necesitate [19]. Dar această necesitate are puternice accente providenţialiste, a căror sursă se dezvăluie cînd semnalăm şi concepţia sa despre rolul important al religiei în conservarea democraţiei.

Tocqueville ne este, de asemenea, prezentat drept tipul cercetătorului obiectiv, sau, în orice caz, ca primul care a practicat, dacă nu o obiectivitate imposibilă, cel puţin o comprehensiune imparţială. Se citează o scrisoare a sa din 1837 către un prieten englez, în care el se recomandă a se fi păstrat „în echilibru" între trecut şi viitor, între aristocraţie şi democraţie [20], călăuzit fiind doar de dragostea sinceră şi dezinteresată pentru adevăr. Pe de altă parte, tot el mărturiseşte că este aristocrat din instinct, dispreţuind mulţimea şi temîndu-se de ea. Analizînd părţile rele ale democraţiei, el denunţă, pentru viitor, primejdia „tiraniei majorităţii" cu o vigoare care a „reconfortat pe toţi duşmanii democraţiei" [21] şi care aminteşte mult de frenezia contrarevoluţionară a englezului Burke [22]. În schimb, remediile sale, cum s-a remarcat de multe ori, nu trec de nivelul unor simple generalităţi. Von der Gablentz notează just că analiza lui Tocqueville este făcută „fără idei preconcepute, însă cîtuşi de puţin fără părtinire" [23]. În altă ordine de idei, subliniem că planul normativ-politic este prezent chiar în concepţia fundamentală a operei lui Tocqueville.

Într-o perspectivă asemănătoare aceleia a reprezentanţilor socialismului utopic, de fundamentare ştiinţifică a reformării sistematice a omenirii, dar cu altă finalitate social-politică, se situează aportul lui *Auguste Comte*, părintele pozitivismului. „Spiritul pozitiv", în primă semnificaţie, reprezintă o reacţie împotriva gîndirii filozofilor secolului al XVIII-lea, pe care-i considera prin excelenţă „distructivi"; iar în alt sens, el semnifică cerinţa de a opera cu faptele, de a întreprinde cercetarea obiectivă a reali-

[18] *Ibidem*, p. 223 şi 224.

[19] Marcel Prélot, *op. cit.*, p. 461, 465.

[20] Cf. J.-J. Chevallier, *op. cit.*, p. 229–230.

[21] *Ibidem*, p. 231.

[22] Edm. Burke, *Reflections on the revolution in France* (1790), operă-manifest îndreptată împotriva revoluţiei burgheze din Franţa.

[23] Otto Heinrich von der Gablentz, *Einführung in die politische Wissenschaft*, Köln und Opladen, 1965, p. 25.

tăţii. Remarcînd caracterul contradictoriu al contribuţiei comtiste la dezvoltarea ştiinţei politice, M. Duverger subliniază că A. Comte a pus bazele definitive ale metodei obiective şi că, chiar dacă au existat şi alţii înaintea lui care s-o revendice el a impus ideea că fenomenele sociale şi politice pot să constituie obiectul unei analize ştiinţifice la fel cu fenomenele naturii [24]. Comte a emis într-adevăr ideea că savanţii trebuie să ridice politica la rangul unei ştiinţe de observaţie (idee împrumutată, pare-se, de la Saint-Simon), dar, aşa cum se întîmplă şi cu alte idei sau recomandări ale sale, ele au rămas simple postulate sau deziderate abstracte. Pe de altă parte, concepţia sa despre sociologie, care include toate cunoştinţele despre societate, nu este de loc favorabilă dezvoltării unei ştiinţe politice autonome. Prélot vede chiar în influenţa sa una dintre cauzele crizei ştiinţei politice în secolul al XIX-lea [25]. În acelaşi timp, trebuie însă să se vadă că Auguste Comte şi-a conceput sociologia ca avînd o finalitate politică, realizîndu-se chiar ca politică [26]. Încă în cursul de filozofie pozitivă, el îşi considera sociologia „o filozofie socială care, luînd ştiinţa ca bază, cheamă spiritul ştiinţific să regenereze lumea politică".

În sistemul său există o unitate între filozofie (inclusiv filozofia socială, adică sociologia), morală şi politică. Politica apare subordonată moralei, întrucît şi în planul practicii regenerarea treptată a societăţii trebuie să fie mai întîi mintală, apoi morală şi în sfîrşit politică [27], adică instituţională. Această „reorganizare finală" a societăţii devine scopul Asociaţiei libere pentru instruirea pozitivă a poporului în întreg Occidentul european („Ordine şi progres"), întemeiată de Comte în februarie 1848 şi care-şi propune să realizeze ştiinţa politică adevărată, adică „organica".

Există astfel în opera lui Comte idei valoroase sub raport epistemologic şi metodologic. Exprimarea clară, de pildă, a rolului sociologiei în fundamentarea unei arte politice sistematice, în călăuzirea ei cu ajutorul previziunii ştiinţifice, în elaborarea mijloacelor socialmente eficiente. Sau cerinţa de a dezvălui legile sociale, de a analiza fiecare fenomen din dublul punct de vedere al „armoniei" sale cu fenomenele coexistente şi al înlănţuirii sale cu starea anterioară şi posterioară a dezvoltării sociale.

Oricît de preţioase ar fi (cu toate limitele lor metafizice şi în pofida obiectivismului său manifest), consideraţiile şi indicaţiile sale rămîn suspendate în absenţa unor lucrări care să le încorporeze şi să le valorifice; ba mai mult, ele au fost considerabil prejudiciate de accesele mistice ale „sociolatriei" din a sa *Politică pozitivă* (1851—1854). La Comte, aşadar, politica este absorbită de sociologie, iar aceasta, în cele din urmă, înghiţită de „religia pozitivă". În felul acesta, politica propriu-zisă a rămas, ca şi pentru unii sociologi de mai tîrziu, o simplă „artă" aplicativă, fără statut ştiinţific propriu.

---

[24] Vezi M. Duverger, *op. cit.*, p. 41.

[25] M. Prélot, *Histoire...*, p. 517; cf. şi *La science politique*, Paris, P.U.F., 1963, p. 36—37.

[26] Cf. Florica Neagoe, *Despre condiţiile începuturilor moderne ale sociologiei*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1968, p. 43.

[27] Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, p. 128.

*

În condițiile create de maturizarea relațiilor sociale și, implicit, a contradicțiilor obiective proprii capitalismului, se constituie, de pe pozițiile proletariatului revoluționar, *marxismul*. Pentru proletariat — forța socială progresistă a epocii —, făurirea unei concepții riguros științifice despre societate era o *necesitate practică*, izvorîtă din dezvoltarea luptei sale de clasă împotriva burgheziei, în vederea transformării revoluționare a societății, a realizării misiunii sale istorice.

Acțiunea practică de restructurare radicală a societății, în conformitate cu legitatea istorică, impunea, în primul rînd, cunoașterea adecvată a acestei legități și a mecanismului ei propriu (prin activitate umană socială, unitate a obiectivului și subiectivului) și, apoi, pe acest fond, a legilor specifice ale acțiunii transformatoare, adică ale acțiunii politice. Dar pentru ca societatea să poată fi înțeleasă în unitatea structurii și dinamicii sale, trebuia mai întîi explicitată structura sa fundamentală — — baza sa economică și legitatea acesteia. Clarificarea domeniului politicii nu era, de asemenea, posibilă decît *în cadrul* unei concepții *globale* autentice despre societate, care să dezvăluie rădăcinile sociale ale politicului, locul și rolul său specific în sistemul social și corelația sa cu celelalte elemente ale sistemului, în primul rînd cu economia. La baza transformării socialismului în știință, sublinia Engels în *Anti-Dühring*, stau două descoperiri epocale ale lui Marx: „concepția materialistă despre istorie și dezvăluirea secretului producției capitaliste cu ajutorul plusvalorii" [28]. Toate acestea erau, de asemenea, condiționate de existența unei filozofii consecvent științifice.

Marxismul este o concepție organică, unitară. El nu s-a constituit *alături de* drumul istoric al dezvoltării cunoașterii filozofice și științifice, ci ca *sinteză dialectică*, *creatoare* a etapelor parcurse. Marx nu și-a propus *să creeze* științe noi; marxismul nu se substituie filozofiei ori uneia sau alteia dintre științe. Marx a creat o *concepție* despre lume, societate și om care dă un răspuns principial și radical nou problematicii caracteristice a filozofiei și a științelor despre om și societate, concepție care implică totodată noi coordonate axiologice, ale căror tabele de valori sînt inspirate și validate de tendințele legice ale progresului istoric. Această concepție se prelungește ca instrument teoretic — explicativ și metodologic —euristic în *întreaga* filozofie, ca și în *toate* științele, inclusiv știința politică.

Dacă importanța apariției marxismului pentru istoria doctrinelor politice nu mai poate fi și nu mai e, în genere, contestată, datorită mai ales influenței considerabile, mereu crescînde pe care a exercitat-o și o exercită, mulți politicologi burghezi contemporani tind încă să nege, să ignoreze sau să minimalizeze aportul marxismului la dezvoltarea științei politice [29]. În multe manuale și tratate occidentale de știință politică, atunci cînd se schițează istoricul disciplinei, numele lui Marx e pur și simplu

---

[28] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 32.

[29] Ceea ce recunoaște *expressis verbis* și M. Duverger cînd scrie: „Există în genere, în țările occidentale, tendința de a ignora sau de a minimaliza aportul marxismului la dezvoltarea științei politice" (*Méthodes de la science politique...*, p. 42). De altfel, cum se va vedea, nici M. Duverger nu e prea departe de așa ceva, chiar dacă poziția sa se distinge prin aptitudinea de a desprinde mai lucid rolul și semnificația marxismului pentru științele sociale.

omis (de pildă lucrările cunoscute, semnate de C. J. Friedrich, O. v. d. Gablentz, O. K. Flechtheim ș.a.). Nu e prea greu să se întrevadă într-o astfel de atitudine intenția, chiar cînd nu e expres formulată, de a plasa aportul marxismului exclusiv pe terenul ideologiilor.

E adevărat că Marx n-a scris niciunde : „aceasta este concepția mea despre știința politică" ! Dar oricine studiază cu seriozitatea istoria științei politice și cunoaște, în autenticitatea sa, marxismul, e în măsură să desprindă însemnătatea acestei concepții pentru știința politică, să descifreze concluziile epistemologice și practice ce decurg din această concepție pentru știința politică din însuși modul cum *a realizat* Marx cercetarea fenomenelor politice.

Marx și Engels nu numai că nu au ignorat știința politică (pentru ei ea reprezenta o ramură legitim constituită a cunoașterii sociale), ci i-au urmărit cu atenție istoria, procesul de dezvoltare, marcînd momentele principale ale acesteia și, mai ales, dîndu-le o interpretare riguroasă [30]. Marx și Engels și-au elaborat propria teorie politică în procesul cercetării concrete a realității, dar și al prelucrării critice a întregii gîndiri politice anterioare, inclusiv linia socialismului și comunismului utopic, încorporînd într-o sinteză superioară contribuțiile valoroase, explicative și metodologice ale acesteia.

M. Duverger sublinia că, în istoria ideilor politice, trecerea de la socialismul utopic la socialismul științific „marchează o etapă decisivă", că aportul lui Marx la știința politică constă în a fi furnizat o nouă explicație generală a fenomenelor puterii, o nouă „cosmogonie", dar că „în dezvoltarea științei politice originalitatea lui Marx este mai puțin mare în această privință", pentru că Marx n-ar fi făcut decît „să reia în forme noi o idee deja exprimată de predecesorii sau contemporanii săi" [31].

Într-adevăr, meritul primordial, realmente revoluționar al marxismului, constă, înainte de toate, în clarificarea esenței și legității politicului. Explicarea științifică a esenței și funcționalității specifice a politicului a însemnat, totodată, „demistificarea" politicii, dezvăluirea mecanismului social și gnoseologic al „fetișismului politic" și al „fetișismului juridic", prin etalarea naturii reale a puterii politice ca dominație de clasă și prin sesizarea rolului de instrument politic al dreptului, prin intermediul căruia voința de clasă se realizează ca voință general-obligatorie. Marxismul a relevat că modul de existență politic al omului și al societății nu este constitutiv pentru esența umană și socială, politicul fiind un fenomen istoric și derivat. Totodată el a destrămat iluzia vieții politice ca istorie independentă, care era oglindită pe dos, indirect, ca luptă pentru principii politice și nu ca luptă de clasă.

Prin aceasta, marxismul a conferit un conținut nou, autentic-științific categoriilor tradiționale ale științei politice (politică, putere politică, stat, partid, dictatură, democrație, libertate, egalitate, război, pace etc.), elaborînd și categorii noi, unele cu caracter general (suprastructură politică, organizare politică a societății, tip de stat etc.), altele — rezultat

[30] Vezi, *exempli gratia*, K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 7, București, Edit. politică, 1960, p. 370 ; idem, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 328 ; idem, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 2-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 545.

[31] M. Duverger, *eodem loco*.

al generalizării luptei de clasă a proletariatului, al dezvăluirii sarcinilor sale istorice în perspectiva procesului revoluționar.

Dar o astfel de realizare n-ar fi fost posibilă fără un instrument euristic adecvat, fără o concepție și o atitudine riguros științifică. Or, și pe acest plan, care este implicit acela al dezvoltării *științei* politice, împotriva aprecierilor lui Duverger, contribuția lui Marx este *radicală* și *originală*. Mai mult, spre deosebire de Comte (cu care-l compară Duverger pe Marx, ajungînd la concluzii ce-l favorizează pe întemeietorul pozitivismului), care a postulat doar ideea necesității și posibilității studierii pozitive (adică cu metodele științelor exacte) a fenomenelor politice, *fără însă să fi realizat așa ceva*, Marx și-a validat concepția teoretică și metodologică nu numai în dezvăluirea legităților generale și a forțelor motrice ale dezvoltării politice a societății, ci și în modele de *analiză concretă* a organizării politice și a mișcărilor politice din principalele țări [32]. De altfel, chiar Duverger recunoaște în continuare că „importanța sa nu rezidă numai în faptul că sistemul de explicație adoptat de Marx este mai exact și mai complet decît al predecesorilor săi; ci, de asemenea, în faptul că el *orientează cercetările politice spre analiza științifică a faptelor sociale*" [33].

Ceea ce caracterizează în primul rînd spiritul științific autentic al marxismului este denunțarea procedeelor speculative și orientarea spre analiza fenomenelor sociale și politice reale: „Acolo unde încetează speculația, adică în fața vieții reale, începe deci știința adevărată, pozitivă, înfățișarea activității practice, a procesului practic de dezvoltare a oamenilor" [34]. Cerința fundamentală a întoarcerii spre realitate, spre faptele înseși devine și imperativul cercetării științifice a fenomenelor sociale, ca și a celor naturale: „... În fiecare domeniu științific, în natură, ca și în istorie, trebuie să plecăm de la *faptele* date" [35]. De aceea putem afirma că critica marxistă a filozofiei sociale, a vechii filozofii a istoriei este implicit și *critica vechii filozofii politice*, condiția preliminară, *sine qua non* a realizării *științei* politice, orientată spre cercetarea cu metode adecvate, verificabile a proceselor politice reale.

Tocmai pentru că a creat o concepție autentic-științifică despre sistemul social și istoria acestuia a putut marxismul, de pe pozițiile metodologiei dialectice, să înfrîngă atît tendințele de a studia fenomenul politic *în sine*, cît și tendințele mai vechi, afirmate parțial încă la Aristotel, de a trata politica și statul prin prisma unei viziuni formal-juridice, care a și dus la cunoscutele tipologii ale formelor de guvernămînt. Ceea ce aduce nou marxismul sub acest aspect este, în primul rînd, considerarea politicului în perspectiva sistemului social global și, în al doilea rînd, dezvăluirea, în acest cadru, a interacțiunii dialectice complexe a politicului cu structura social-economică și de clasă a societății.

---

[32] Vezi, de pildă, ce spune Engels în *Introducere [la lucrarea lui Karl Marx Luptele de clasă în Franța. 1848—1850 (1895)]* despre lucrările în care ei și-au aplicat concepția la explicarea evenimentelor politice, în K. Marx și Engels, *Opere*, vol. 22, București, Edit. politică, 1965, p. 505—506.

[33] M. Duverger, *eodem loco* (subl. ns.).

[34] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 27—28.

[35] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 337.

Marxismul a realizat, de asemenea, cercetarea unitară, dialectică a structurii și dinamicii sociale, a structurilor și proceselor politice în lumina premisei metodologice fundamentale a unității dintre conexiune și mișcare. Totodată, punctul de vedere istorist propriu marxismului are consecințe esențiale pentru însuși modul în care este concepută știința politică. Așa cum sublinia Gramsci, „știința politică trebuie de aceea concepută în conținutul său concret (și totodată în formularea sa logică) ca un organism în dezvoltare" [36].

Subliniind caracterul legic, determinat al procesului social și descifrînd legile care guvernează dezvoltarea socială, mersul necesar al acesteia, concepția materialistă a istoriei a înarmat omenirea nu numai cu posibilitatea cunoașterii științifice a trecutului și a înțelegerii prezentului, ci și cu capacitatea previziunii științifice a viitorului.

Spiritul profund științific al marxismului se confirmă în modalitatea și corectitudinea previziunilor sale. Vorbind despre modul cum acesta desvăluia viitorul revoluției socialiste, Marcel Prélot sublinia că Marx, „*totdeauna fidel metodei sale*, nu indică decît linia generală a evoluției" și că în problema viitorului statului „trebuie respectată extrema prudență a pronosticurilor marxiste", care ține de opoziția dintre socialismul utopic și socialismul științific [37]. Într-adevăr, Marx însuși sublinia, în *Conspectul cărții lui Bakunin* **Statul și anarhia**, că a folosit termenii „*socialism științific*", „numai în opoziție cu socialismul utopic, care caută să impună poporului noi himere și iluzii, *în loc să-și limiteze sfera cunoașterii la studierea mișcării sociale a poporului însuși*" [38].

Descifrarea esenței politicului, a legității și a funcționalității sale în ansamblul social a permis, de asemenea, distilarea tablei de valori specifice, *politice*, și nu etice sau de altă natură, în lumina căreia se constituie judecățile de valoare ale științei politice și, implicit, funcționează normativitatea politică. În viziunea marxismului, știința politică este prin excelență „critică și revoluționară". Concepția lui Marx despre știința politică respinge, ca inadmisibilă, critica moralizatoare care, în locul studiului științific al realității, pune idei și recomandări subiective cu privire la cursul dorit al evenimentelor sau simpla indignare morală [39].

Raportarea critică și revoluționară (adică creatoare) față de realitate, ca și față de reflectarea acesteia în propriile teze și idei, caracteristică marxismului, conferă științei politice un caracter creator și perfectibil, de receptivitate la înnoirile și corectările necesare sub raport teoretic și metodologic.

Condiția realizării unei astfel de științe este *unitatea dintre teorie și practică*, pe care marxismul a consacrat-o ca principiu fundamental al gnoseologiei. Realizarea în știința politică a acestui principiu face din ea o *călăuză în acțiune* (Engels), îi conferă eficiență practică, fiind totodată garanția păstrării și perfecționării spiritului științific în cercetare.

În această perspectivă, marxismul *lichidează ruptura dintre arta politică și știința politică*, reprezentînd terenul pe care se realizează într-o

---

[36] A. Gramsci, *Œuevres choisies*, Paris, Editions Sociales, 1959, p. 192.

[37] M. Prélot, *Histoire des idées politiques*..., p. 581 (subl. ns.).

[38] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 18, București, Edit. politică, 1964, p. 638 (subl. ns.).

[39] Vezi articolul lui Marx *Critica moralizatoare și morala critică*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 4, București, Edit. politică, 1963, p. 333—362.

formă superioară, consecventă, *unitatea* dintre ele, pentru că el fundamentează posibilitatea unei politici ştiinţifice. De altfel, se ştie că apariţia marxismului a răspuns, în plan general, unei duble necesităţi: de a conferi practicii sociale fundamentul solid şi exact al cunoaşterii ştiinţifice, de a ridica, aşadar, practica la nivelul ştiinţei şi, în acelaşi timp, de a depăşi sterilitatea gîndirii teoretice speculative, rupte de viaţă, prin legarea teoriei de practică şi confruntarea ei permanentă cu aceasta.

În această lumină trebuie judecat aportul marxismului la dezvoltarea ştiinţei politice. Desigur, Marx n-a putut da răspuns unor probleme ale ştiinţei politice care sînt specifice timpului nostru, fiind intim legate de stadiul contemporan al dezvoltării ştiinţei însăşi, precum şi de nivelul actual al cercetărilor de epistemologie şi metodologie a ştiinţelor. Aceste probleme urmează să-şi găsească soluţia în lucrările politologilor şi filozofilor marxişti contemporani.

ÎNCEPUTURILE IDEOLOGIEI DEMOCRATICE ANTICE

DE

T. PAPADOPOL

În primul deceniu al secolului al VI-lea î.e.n. s-a produs în Grecia un eveniment de importanţă excepţională. La Atena, precum, probabil, şi în alte polisuri înaintate, s-a născut un regim politic care era deosebit de toate cele cunoscute pînă atunci, şi de aceea i s-a dat un nume nou : democraţie, δημοκρατία (= puterea demosului, poporului).

Această victorie a demosului împotriva aristocraţiei a fost pregătită de intensa luptă a reprezentanţilor lui pe plan ideologic. Această luptă a continuat pînă la — şi după — afirmarea definitivă a noului regim (sfîrşitul secolului al VI-lea).

În perioada menţionată, mai precis în perioada ultimelor decenii ale secolului al VII-lea — prima jumătate a secolului al VI-lea î.e.n., apare şi capătă o formă mai mult sau mai puţin închegată ideologia democratică antică. Această ideologie a fost elaborată — dacă ne putem exprima astfel în cazul de faţă — de gînditori progresişti, de cei ,,şapte înţelepţi", cum au fost numiţi ulterior, deşi ei au fost mai mulţi la număr [1].

Nouă ideologie politică, şi de altfel întreaga gîndire socială a epocii, nu prezintă, bineînţeles, nivelul de abstractizare, adîncire şi sistematizare care caracterizează ideologiile politice sau, ca să întrebuinţăm un termen mai adecvat, filozofiile politice din perioadele următoare (clasică şi postclasică). Ea se află încă în etapa iniţială, arhaică, de ,,păreri", precepte (γνῶμαι, ὑποθῆκαι) şi apoftegme. Faptul este semnalat şi de Platon, care însă îi dă o explicaţie greşită : îl atribuie imitării modului laconic (spartan) de exprimare. ,,Toţi aceştia (cei şapte înţelepţi) erau admiratori, iubitori şi elevi ai culturii lacedemonienilor. Se poate observa că înţelepciunea lor era de un asemenea gen : cuvinte scurte şi demne de

[1] În listele celor ,,şapte înţelepţi", care ne sînt cunoscute, figurează peste 30 de nume. Vezi, în legătură cu aceasta, Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, Bucureşti, Edit. Academiei R.P.R., 1963, I, p. 13, 40—43.

Rev. filoz., **15**, *10*, p. 1149—1161, Bucureşti, 1968

amintit spuse de către fiecare (...). Acesta era modul de a filozofa al celor vechi, un fel de vorbire scurtă (βραχυλογία) laconică" [2].

Tocmai sub forma arătată expun gînditorii antici la care ne referim şi concepţiile lor politice sau mai precis opiniile lor despre problemele politice care îi preocupă.

Astfel, unul dintre ei, Cleobul (s-a născut şi a trăit în oraşul Lindos din insula Rodos, contemporan al lui Solon) îşi exprimă părerea despre adversarii democraţiei cu următoarea apoftegmă : „Duşmanul democraţiei trebuie considerat ca adversar de război (πολέμιος)" [3]. În textul original nu există cuvîntul democraţie, δημοκρατία, ci cuvîntul demos, δῆμος (= popor, ansamblul cetăţenilor liberi). Am preferat însă să traducem *demos* prin democraţie, pentru că termenul de demos are, după cum se ştie, şi acest sens. Sens pe care l-a căpătat, credem, în perioada care ne interesează aici, pentru că atunci, desigur, s-a produs pentru prima dată fenomenul despre care ne vorbeşte un exponent al ideologiei oligarhice antice (Pseudo-Xenofon). În majoritatea sa covîrşitoare, demosul era partizan al democraţiei, al regimului pe care îl considera ca cel mai corespunzător intereselor şi aspiraţiilor sale.

„Întrucît mă priveşte, iert poporului faptul că el este adept al democraţiei, pentru că fiecare este îndreptăţit să urmărească propriile sale interese.

Dar cel care, deşi nu este legat de popor, preferă totuşi să trăiască într-un stat democratic, decît într-unul oligarhic, are fără îndoială intenţia de a comite nedreptăţi. El ştie bine că un om rău mai uşor îşi poate ascunde păcatele într-un stat democratic decît într-unul oligarhic" [4].

Plutarh, în lucrarea sa *Simpozionul celor şapte înţelepţi*, ne informează că modelul de democraţie preconizat de Cleobul era cel în care este îndeplinită următoarea condiţie : opinia publică să fie respectată de către reprezentanţii puterii în mai mare măsură decît legile. „Democraţia este sănătoasă în cel mai mare grad, atunci cînd oamenii politici se tem de reproşuri mai mult decît de legi" [5].

După cum vom vedea mai jos, cu alt prilej, Cleobul, înţeleptul din Lindos, este un adversar declarat al regimurilor antidemocratice antice (al celui monarhic, în care trebuie inclus regimul artistocratic-oligarhic, şi al celui tiranic).

Concepţiile politice ale lui Cleobul, sau, mai bine-zis, preferinţa sa pentru democraţia şi ostilitatea sa faţă de *tiranis* (= regimul tiranic antic), reies clar şi dintr-o scrisoare a sa adresată lui Solon. Această scrisoare este considerată apocrifă [6], ceea ce nu este cu totul sigur, pentru că autorul care ne-a păstrat-o, Diogenes Laertios, nu exprimă nici o îndoială asupra autenticităţii ei. În orice caz, conţinutul scrisorii corespunde adevărului istoric, pentru că ni-l înfăţişează pe Cleobul aşa cum a fost (pe plan politic).

---

[2] Platon, *Protagoras*, 343 a.

[3] F. G. Mullachius, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. I, Paris, F. Didot, 1860, p. 212.

[4] Xenofon, *Constituţia atenienilor*, II, 20.

[5] Plutarh, *VII Sapient. Conviv.*, 154 e.

[6] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, p. 530, n. 265.

„Cleobul către Solon
Găseşti mulţi prieteni şi o casă oriunde te duci, dar, după mine, locul cel mai potrivit pentru Solon va fi oraşul Lindos, care-i sub regim de democraţie. Insula se află în largul mării, şi acela care trăieşte acolo n-are să se teamă cu nimic de (tiranul. — *n. n.*) Pisistrate. Iar prietenii vor veni de peste tot să te vadă"[7].

DEMOCRAŢIE ŞI TIRANIS

Ceea ce am constatat cu privire la concepţiile politice ale lui Cleobul este valabil — în multe cazuri chiar în mai mare măsură — şi pentru concepţiile politice ale celorlalţi înţelepţi, ale aproape tuturor reprezentanţilor ideologiei democratice timpurii. Ei opun regimul lor preferat în primul rînd faţă de regimul de *tiranis* şi îl combat pe acesta din urmă mai mult decît pe celelalte regimuri nedemocratice din vremea lor (regimul de regalitate, βασιλεία şi regimul aristocratic-oligarhic).

După cum se ştie, în prima perioadă a existenţei sale, în perioada care tocmai ne interesează aici, regimul de *tiranis* nu era cel mai retrograd, cel mai ostil forţelor progresiste ale societăţii antice şi, prin urmare, cel mai condamnabil. În această perioadă, spre deosebire de ceea ce s-a întîmplat mai tîrziu, şi îndeosebi după sfîrşitul războiului peloponeziac (atunci cuvintele tiran, tiranic, tiranie au căpătat sensul peiorativ pe care îl au şi azi), regimul de *tiranis* a jucat un rol contradictoriu. Astfel, pe de o parte el a creat condiţii favorabile pentru dezvoltarea producţiei de mărfuri (atît a celei bazate pe munca cetăţenilor liberi, cît şi a celei bazate pe munca sclavilor), a artei, a ştiinţelor şi a filozofiei. De asemenea, el a accelerat procesul de formare şi întărire a statului sclavagist antic, a polisului, şi a subminat puterea politică şi economică a aristocraţiei gentilice [8]. Pe de altă parte însă, era un regim mai autoritar, mai antidemocratic decît cele tradiţionale (regalitatea şi regimul aristocratic-oligarhic).

Gînditorii la care ne referim privesc regimul de *tiranis* tocmai din acest al doilea unghi de vedere şi de aceea acordă, după cum am arătat mai sus, o atenţie deosebită combaterii lui. În cazul de faţă asistăm chiar la un fenomen dintre cele mai rar întîlnite în istoria luptelor ideologice: recunosc şi propovăduiesc superioritatea democraţiei faţă de *tiranis* doi înţelepţi care ei înşişi au fost tirani.

Unul din ei ne este deja cunoscut. Este vorba despre Cleobul, care, după cum ne informează Plutarh, a fost tiran al lindienilor, Λινδίων τύραννος[9]. Se pare însă că acest înţelept a îndeplinit funcţiile de tiran (nu se ştie cînd şi pentru cît timp) ca un şef de stat democrat. Sau, după cum ne informează tot Plutarh, el a fost, datorită, îndeosebi sfaturilor fiicei sale Cleobulina[10], un şef de stat foarte blînd şi mult iubit de popor, δημοτικὸς

[7] Diogenes Laertios, I, 93.

[8] P. Oliva, *Raná řecka tyrannis*, Praga, Edit. Academiei Cehoslovace de Ştiinţe, 1954, p. 384—391 şi passim; K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, Erster Band, Zweite Abteilung, Straßburg, Verlag von K. I. Trübner, 1913, p. 352; J. Luccioni, *Xénophon*, *Hiéron*, Paris, Ophrys, 1947, p. 15.

[9] Plutarh, *De Ei Delph.*, 3.

[10] Este vorba despre un personaj istoric. Cleobulina era poetă lirică şi autoare de enigme filozofice. Pentru înţelepciunea sa a fost numită (de Cleobul) Εὔμητις (= înzestrată cu gîndire bună, foarte deşteaptă).

(= popular, democrat): „Ea (Cleobulina) este înzestrată cu o minte minunată, cu spirit politic și cu sentimente de dragoste față de oameni și face astfel pe tatăl său un guvernator mai blînd și mai popular"[11].

Părerea noastră cu privire la modul în care Cleobul a exercitat funcțiile de tiran este sprijinită și de scrisoarea lui către Solon, în care, după cum am văzut, el cheamă înțeleptul și omul politic atenian să-și părăsească patria aflată sub regim tiranic și să se instaleze în polisul — „sub regim de democrație" — Lindos.

Semnificativ pentru felul cum a guvernat Cleobul — cînd era tiran — orașul său natal este următorul fapt, relatat de Athenaios. Pentru a face față greutăților economice ale statului, el a instituit obiceiul ca în fiecare an, spre sfîrșitul lunii octombrie, grupuri de copii să meargă din casă în casă și să cînte o poezie (închinată păsării primăverii) care conținea urări de bună recoltă pentru anul viitor. Poezia era scrisă de Cleobul însuși și se termina cu un apel la generozitatea stăpînului casei. „Dacă ne vei aduce ceva, adu-ne ceva mare"[12]. Produsul acestor colecte originale aparținea statului.

Celălalt gînditor care, deși era el însuși tiran, recunoștea deschis superioritatea democrației față de *tiranis* este Periandru din Corint. Acest tiran și înțelept (numele lui figurează în multe liste ale celor „șapte înțelepți") declară: „regimul de democrație este superior celui de *tiranis*", δημοκρατία κρείττων τυραννίδος[13].

Periandru a formulat și alte două interesante precepte. Primul se referă la problema care preocupă pe tiranii înșiși. Cum pot ei să-și exercite puterea fără a suscita împotrivirea poporului cu binecunoscutele sale consecințe pentru soarta regimurilor tiranice și pentru viața însăși a tiranilor? Soluția propusă de înțeleptul din Corint acestei probleme este, în esență, următoarea: tiranii își îndeplinesc cu succes funcțiile lor atunci cînd încetează de fapt să fie tirani și devin apărători ai intereselor poporului. „Tiranii care vor să fie în siguranță să se lase păziți de bunăvoința (celor guvernați), nu de arme"[14].

Celălalt precept constituie răspunsul la întrebarea legată de problema amintită. Dat fiind că tiranii știu bine care va fi în cele din urmă soarta lor, de ce nu renunță din propria lor inițiativă la putere, ci așteaptă să fie răsturnați prin forță de către demos, fapt care atrage după sine adeseori și moartea lor?

Această întrebare, notează Diogenes Laertios, a fost pusă odată și tiranului din Corint. După cum era de așteptat de la un om înțelept și cunoscător al problemei, din experiența personală, Periandru a dat un răspuns clar.

„Întrebat de cineva de ce este tiran, el răspunse: « Din cauză că-i primejdios să te retragi de bunăvoie, precum și să fii înlăturat » "[15].

---

[11] Plutarh, *VII Sapient. Conviv.*, 148 d.

[12] Athenaios, *Deipnosph*, VIII, 36 c-d, „ Ἂν δέ φέρῃς τι, μέγα δέ τι φέροιο".

[13] F. G. Mullach, *op. cit.*, p. 214. Unii autori antici consideră că Periandru din lista celor șapte înțelepți nu este același cu tiranul Periandru. Cei mai mulți autori antici (printre care și Diogenes Laertios) afirmă însă că este vorba aici de unul și același personaj istoric. Această părere este împărtășită și de Platon, precum și de Plutarh, care însă nu includ pe Periandru în lista celor șapte înțelepți (din cauză că el a fost tiran).

[14] Diogenes Laertios, I, 97.

[15] *Ibidem.*

Concluzia care reiese din textul citat este evidentă. *Tiranisul* este un regim de nesuportat nu numai pentru popor, ci și pentru tiranii înșiși, prin urmare trebuie respins de toți cetățenii liberi.

O sentință tot atît de severă asupra *tiranisului* pronunță Solon, înțeleptul și omul politic prin excelență democrat. „*Tiranisul* este un loc frumos, dar fără ieșire"[16], declară întemeietorul democrației ateniene.

Argumentînd această sentință, Solon scoate la iveală principalul defect, după părerea sa, al regimului de *tiranis*. Este vorba de modul în care era asigurat în acest regim accesul la diferite funcții publice, mod diametral opus celui democratic — alegerea magistraților de către toți cetățenii liberi — și de aceea (întrucît excludea de fapt încredințarea funcțiilor publice la cei mai capabili dintre cetățeni) sursă de nenorociri pentru toți și în primul rînd chiar, arată Solon, pentru cei favorizați de el, pentru cei care ocupă funcții publice în statele cu regim de *tiranis*.

„Cei cu trecere pe lîngă tirani seamănă cu pietricelele întrebuințate la socoteli : fiecare din ele înseamnă cînd un lucru de valoare mare, cînd unul mic ; tot așa și tiranii fac din fiecare din jurul lor cînd un om mare și de vază, cînd un om fără nici o considerație"[17].

Dintre ceilalți gînditori de care ne ocupăm, merită să fie menționat îndeosebi Bias (s-a născut și a trăit la Priene, oraș grec din Ionia). Înțeleptul pe care Heraclit îl aprecia mai mult decît pe orice alt predecesor al său[18], condamnă în termenii cei mai severi regimul de *tiranis*, mai precis pe tirani.

„Întrebat (Bias) care este cel mai rău animal, el răspunse : dintre cele sălbatice — tiranul, dintre cele domestice—lingușitorul"[19].

Ca și înțelepții de care am amintit, Bias opune regimul de democrație în primul rînd regimului de *tiranis*. Totodată, el semnalează o trăsătură comună a acestor regimuri, trăsătură care nu micșorează însă opoziția lor și, prin urmare, nu afectează, ci accentuează chiar superioritatea primului regim față de al doilea. Regimul de democrație, în forma sa supremă, are, ca și *tiranisul*, un stăpîn absolut, un tiran, de care cetățenii „se tem" mai mult decît de orice. Dar acesta nu este un om, ci voința demosului, a majorității cetățenilor liberi, transformată în lege scrisă. „Democrația cea mai bună este aceea în care toți se tem de lege ca de tiran" [20].

O părere extrem de interesantă cu privire la aceeași problemă, sau, ca s-o formulăm în termeni moderni, la problema : care este cel mai bun model de democrație, exprimă Anaharsis. Celebrul gînditor scit sau mai corect scit-grec (mama sa era grecoaică) optează pentru acea formă de democrație care se întemeiază pe un principiu devenit apoi idealul celor mai progresiști gînditori antici. Este vorba de principiul egalității.

---

[16] Plutarh, *Solon*, 14.

[17] Diogenes Laertios, I, 59.

[18] Vezi frag. 39 (al lui Heraclit).

[19] F. G. Mullach, *op. cit.*, p. 230.

[20] Plutarh, *VII Sapient. Conviv.*, 154 e : „Κρατίστην εἶναι δημοκρατίαν, ἐν ᾗ πάντες ὡς τύραννον φοβοῦνται τὸν νόμον".

„Cea mai bună democrație este aceea în care sînt stabilite în mod egal toate lucrurile în afară de mai bunul și mai răul care sînt definite (respectiv) pe baza virtuții și viciului" [21].

Unul din numele care nu lipsesc de pe nici una din listele păstrate ale primilor gînditori greci (ale celor „șapte înțelepți") este cel al lui Tales. Părintele filozofiei și științei antice, este și el, după tradiția antică, adept al democrației, al formei supreme de democrație, reprezentată, după părerea sa, de acea democrație care desființează inegalitatea excesivă pe plan economic. „Cea mai bună democrație este aceea în care nu există cetățeni prea bogați și nici prea săraci" [22].

În ceea ce privește atitudinea lui Tales față de regimul de *tiranis*, semnificativă este următoarea mărturie :

„Întrebat (Tales) ce lucru neplăcut a văzut, răspunse : Un tiran bătrîn" [23]. Sensul răspunsului este evident. Cînd se instaurează un regim de *tiranis*, datoria primordială a demosului este de a nu permite tiranului să rămînă mult, să „îmbătrînească" la putere.

DEMOCRAȚIE ȘI MONARHIE

În perioada de care ne ocupăm, regimul cel mai răspîndit, după regimul de *tiranis*, în Grecia, era regimul aristocratic-oligarhic [24]. Forma tradițională a regimului monarhic, regalitatea ereditară (βασιλεία), dispăruse aproape în întregime.

După cum am arătat, gînditorii la care ne referim sînt adversari declarați ai regimului de *tiranis*. Dintre celelalte două regimuri politice, ei iau în considerație — și combat — numai pe unul, regalitatea ereditară tradițională, iar despre regimul care ar fi trebuit să-i intereseze mai mult, despre regimul aristocratic-oligarhic, ei nu vorbesc explicit de loc.

Faptul nu este, desigur, întîmplător. El se explică în primul rînd prin aceea că regimul monarhic tradițional era atunci, ca de altfel și mai tîrziu, regimul dominant în lumea neelenică, „barbară", și înainte de toate în Persia, de care Grecia era amenințată. În al doilea rînd, faptul constatat se explică, credem, prin aceea că gînditorii în chestiune nu făceau, după cît se pare, distincție între regimul monarhic tradițional și regimul aristocratic-oligarhic, considerîndu-le identice. Și totuși exista o deosebire importantă între ele. În cel dintîi, puterea aparținea unei singure persoane, regelui, iar în regimul aristocratic-oligarhic puterea era împărțită între rege și reprezentanții nobilimii, ai celor de neam bun, εὐπατρίδαι.

Dar să revenim la problema care ne interesează aici, la atitudinea primilor gînditori progresiști greci față de regimul monarhic din vremea lor.

---

[21] Plutarh, *op. cit.*, 154 e : „Κρατίστην εἶναι δημοκρατίαν, ἐν ᾗ τῶν ἄλλων ἴσων ὁριζομένων ἀρετῇ τὸ βέλτιον ὁρίζεται καί κακίᾳ τὸ χεῖρον". Anaharsis a încercat, după cît se pare, să instaureze regimul democratic antic în patria sa. Iată ce scrie în această privință Diogenes Laertios (I, 102) : „După un timp, Anaharsis se întoarce în Scitia, unde, din cauza entuziasmului său pentru tot ce era grecesc, fu bănuit că vrea să răstoarne orînduielile patriei scite și de aceea fu lovit cu săgeata de fratele său, pe cînd vînau împreună, și muri".

[22] *Ibidem.*

[23] Diogenes Laertios, I, 36.

[24] A. Croiset, *Les démocraties antiques*, Paris, Flammarion, 1918, p. 27.

Autorul antic, Plutarh, care constituie sursa noastră principală de informație și în acest caz, notează :

„Eu — a spus Solon — sînt de părere că un rege sau tiran ar deveni cel mai celebru dacă ar face din monarhie o democrație pentru cetățeni. Al doilea, Bias, a spus : dacă el (regele sau tiranul) ar avea ca reguli de conduită legile patriei. Apoi, Tales a spus : Arhontul (adică regele sau tiranul. — *n.n.*) trebuie considerat fericit dacă moare bătrîn și prin moarte naturală. Al patrulea, Anaharsis, a răspuns : dacă el nu este singurul om cu minte. Al cincilea, Cleobul, a spus : dacă el nu are încredere în nici unul dintre cei din jurul lui. Al șaselea, Pittacos, a adăugat : dacă arhontul ar face pe supușii săi să nu se teamă de el, ci pentru el. Ultimul, Hilon a spus : Arhontul (pentru a fi fericit) trebuie să nu gîndească despre lucruri pieritoare, ci despre lucruri nepieritoare" [25].

Conținutul pasajului citat reprezintă, evident, o condamnare din diferite puncte de vedere a celor două forme principale ale regimului monarhic, după cum erau considerate de primii gînditori antici : regalitatea ereditară și *tiranis*. Acest fapt este semnalat de însuși Plutarh (prin gura lui Periandru) : „În concluzie, eu mai declar : opiniile exprimate înseamnă aproape toate că arhontul cuminte trebuie să renunțe la putere" [26].

Aceeași concluzie trage și un alt participant la discuție, Esop, care consideră părerile, sfaturile de mai sus drept reproșuri dintre cele mai grave la adresa regilor și tiranilor. „Trebuia să ajungem între noi la asemenea păreri și să nu devenim acuzatori ai arhonților atunci cînd afirmăm că sîntem consilieri și prieteni ai lor" [27].

Esop primește însă răspunsul cuvenit din partea lui Solon, care vorbește în cazul de față și în numele tuturor colegilor săi : „Nu crezi că îl face pe arhont mai just și pe tiran mai echitabil acela care îi convinge că ar fi mai bine pentru ei să nu fie la putere decît să fie la putere? " [28].

În antichitate, argumentul principal folosit de reprezentanții ideologiei oligarhice pentru combaterea ideologiei democratice era, după cum se știe, afirmația că regimul democratic, prin însăși natura sa (întrucît puterea aparține mulțimii și nu unui mic număr de persoane sau unei singure persoane), nu putea asigura o bună guvernare a statului. În sprijinul acestei afirmații era invocat de obicei următorul vers cunoscut al lui Homer (*Iliada*, II, 204) : „Nu e bine să conducă mulți : conducător trebuie să fie unul singur".

Argumentul în chestiune datează, după cît se pare, chiar din perioada tratată aici. Astfel, conform unei informații a lui Plutarh (ea nu este totuși confirmată de alte surse antice), oracolul de la Delfi, întrebat odată de însuși Solon care stat este fericit, sau, altfel spus, care este cel mai bun regim politic, i-a răspuns : „Este fericit acel stat care ascultă de un singur crainic" [29].

---

[25] Plutarh, *op. cit.*, 152 b-c.

[26] *Ibidem.*

[27] *Ibidem.*

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem*, 152 c.

Înțeleptul și omul politic democrat a interpretat însă acest răspuns în așa fel încît l-a transformat într-un argument pentru concepțiile sale politice. „Dar atenienii — a spus el (Solon) —, datorită faptului că au un regim de democrație, ascultă și acum de un singur crainic și arhont: de lege" [30].

Constatarea lui Tales cu privire la sfîrșitul obișnuit (moarte „nenaturală") al regilor și tiranilor și apoftegma lui Bias în care tiranul este asemuit cu „cel mai rău" animal sălbatic sînt atribuite și unui înțelept care a fost deja pomenit. Este vorba de Pittacos din Mitilene (640—570 î.e.n.).

Ca și mulți alți gînditori din vremea sa, Pittacos s-a ocupat în mod direct cu politica. Pentru meritele de care a dat dovadă și în acest domeniu (a condus personal o insurecție populară în urma căreia a fost răsturnat tiranul țării, Melanchros), compatrioții săi l-au ales șeful statului, cu puteri excepționale, aisymnétes, αἰσυμνήτης [31].

Înțeleptul și omul politic a îndeplinit cu mare succes înalta funcție, ceea ce a determinat pe mitilenieni să i-o ofere din nou, cînd se apropia expirarea termenului prevăzut (10 ani). De data aceasta, el nu a acceptat însă propunerea făcută. Acest act a fost considerat în antichitate ca rezultat al atașamentului înțeleptului față de un principiu de bază al ideologiei democratice: *funcțiile publice elective de cea mai mare răspundere să nu fie ocupate de aceleași persoane consecutiv.*

Ideea preconizată de Solon și de Bias — respectarea necondiționată a legilor în statul democratic — o găsim sub o formă mai generală și la Pittacos. „Cînd Cresus l-a întrebat care-i cea mai bună domnie, el răspunse: « Aceea a lemnului bălțat », prin aceasta vrînd să înțeleagă legea" [32].

Dintr-o altă „părere" a înțeleptului mitilenian aflăm și care era regimul pe care îl considera ca cel mai potrivit pentru asigurarea „domniei" legii, a legalității: „Cea mai bună democrație este aceea în care este interzis oamenilor răi (πονηροὶ) să ocupe funcții publice, iar celor buni le este interzis să nu ocupe funcții publice" [33].

Un interes deosebit prezintă poziția lui Pittacos într-o problemă care se afla, după cît se pare, în centrul preocupărilor sale teoretice și practice (cînd era șeful statului). Avem în vedere problema egalității sau, mai bine zis, a felului de egalitate pe care, după părerea sa, îl oferă, trebuia să-l ofere regimul democratic cetățenilor liberi.

Soluția propusă acestei probleme de Pittacos, soluție pe care el a aplicat-o și în practică, ne este cunoscută printr-o mărturie a lui Diodor. Istoricul antic, referindu-se la înțeleptul din Mitilene, la omul „care a salvat patria sa de cele mai mari trei nenorociri: tiranis, turburările civile și războiul" [34], ne relatează, între altele, următoarele: „Cînd mitilenienii au vrut să dea lui Pittacos jumătatea țării pentru care el a luptat,

[30] Plutarh, *op. cit.*, 152 c.

[31] Funcția de aisymnétes corespunde cu cea de dictator la romani. Ea era încredințată (prin alegere) unui cetățean liber în perioade foarte grele (război civil sau război extern, care amenința independența statului). Aristotel o definește ca intermediară între funcția de rege (βασιλεύς) și cea de tiran, pentru că era nonereditară, dar electivă (pentru toată viața sau, de cele mai multe ori, pentru o anumită perioadă de timp). Vezi Aristot, *Politica*, Γ, IX, 5—6.

[32] Diogenes Laertios, I, 77.

[33] Plutarh, *op. cit.*, 154 e.

[34] Diodor, IX, 11 (1).

el a respins oferta şi a decretat ca să fie dată fiecărui cetăţean, prin tragere la sorţi, o parte egală de pămînt, invocînd argumentul: egalul este mai mult decît mai-multul (τό ἴσον ἐστὶ τοῦ πλείονος πλεῖον). Măsurînd mai multul cu valoarea morală (ἐπιεικείᾳ), şi nu cu cîştigul, el îşi dădea perfect seama că egalitatea i-ar aduce glorie şi siguranţă, iar lăcomia blestemuri şi teamă, în urma cărora foarte repede darul i s-ar fi luat înapoi" [35].

DEMOCRAŢIE ŞI EGALITATE

Textul citat, precum şi alte mărturii (cele care se referă la politica dusă de aisymnétes-ul mitilenian) ne permit să schiţăm concepţia lui Pittacos asupra egalităţii. În această concepţie, prin egalitate se înţelege: egalitate „absolută", sau aritmetică (al doilea termen este al lui Aristotel [36]), între toţi cetăţenii în domeniul economic şi juridic şi egalitate „după virtute", „după merit" κατ'ἀρετήν, κατ'ἀξίαν, sau geometrică [37], în domeniul politic (al participării la guvernarea statului).

Caracterul egalitarist (în ceea ce priveşte domeniul economic) al acestei concepţii este evident. Trebuie semnalat însă faptul că egalitarismul este aici limitat numai la proprietatea funciară, de pămînt, ceea ce constituie o trăsătură generală a concepţiilor egalitariste antice asupra egalităţii [38].

O concepţie asupra egalităţii radical deosebită din acest punct de vedere, antiegalitaristă, preconizează Solon. El respinge egalitatea „absolută" în domeniul economic (fiind admisă numai pe plan juridic), iar egalitatea „după merit" în domeniul politic este înlocuită de fapt cu egalitatea „după avere".

Ca şi înţeleptul din Mitilene, Solon a aplicat în practică, după ce a ajuns şeful statului, concepţia sa despre egalitate. Astfel, după cum declară el însuşi, legile sale erau aceleaşi pentru toţi cetăţenii. „Statornicii legi drept pentru buni şi răi, la fel să fie potrivite fiecăruia" [39]. Totodată, el a instaurat însă un regim democratic timocratic, cenzitar, regim în care dreptul cetăţenilor de a participa la guvernarea statului era proporţional cu averea lor, cu venitul lor anual [40]. Astfel primele trei categorii sociale, care cuprindeau pe cei bogaţi şi păturile mijlocii, pentacosiomedimni, cavaleri şi zeugites, aveau mai multe posibilităţi (proporţionale şi ele cu cenzul fixat pentru categoria socială respectivă) de a participa la viaţa publică decît ultima, a patra categorie socială, alcătuită din cetăţenii săraci, aşa-numiţii *thêtes*. Cei dintîi aveau dreptul de a alege şi de a fi aleşi, cei din urmă, deşi constituiau majoritatea populaţiei, demosul propriu-zis, aveau dreptul numai de a alege. Această situaţie dezavantajoasă pentru demos era atenuată într-o anumită măsură de dreptul acordat

---

[35] Diodor, IX, 12 (1).

[36] Aristot, *Politica*, V, cap. I; idem, *Etica Nicom.*, V, cap. III—IV.

[37] *Ibidem.* Menţionăm că distincţia dintre aceste două feluri de egalitate (aritmetică şi geometrică) se găseşte şi la Platon (vezi *Legi*, 757, şi *Gorgias*, 508 a—b).

[38] A. Croiset, *op. cit.*, p. 218.

[39] Aristot, *Statul atenian* (trad. St. Bezdechi), Bucureşti, Casa şcoalelor, 1944, p. 39.

[40] Idem, *Constituţia atenienilor*, VII, 3—4.

fiecărui cetățean de a apela în orice chestiune la judecata tribunalelor populare, tribunale în care demosul, datorită superiorității lui numerice, era „stăpîn pe vot", după cum observă Aristotel[41], și își impunea astfel punctul său de vedere.

Solon propovăduiește deschis antiegalitarismul său. Este interesant de semnalat că, în cazul de față, el ia în considerație împărțirea, preconizată de aristocrați, a oamenilor în „buni" și „răi". Dar el întrebuințează acești termeni într-un alt sens (nearistocratic), ca sinonime ale cuvintelor capabil, muncitor, incapabil, nemuncitor. „Nu vreau ca pămîntul nostru gras să fie deopotrivă împărțit la răi și la buni"[42].

Ambele concepții despre care am vorbit erau îndreptate împotriva aristocrației, împotriva privilegiilor sale ereditare pe plan politic. Dar din motive ușor de înțeles, majoritatea cetățenilor liberi sau, pentru a ne exprima în terminologia de atunci, cei neavuți, ἀκτήμονες, preferau prima concepție, pe cea a lui Pittacos și Anaharsis, iar restul cetățenilor liberi (cu excepția aristocraților), adică cei avuți, κτηματικοὶ (cetățenii bogați de origine nearistocratică și cei mijlocii), erau partizani ai concepției lui Solon. O informație grăitoare în legătură cu aceasta ne-o dă biograful lui Solon cînd se referă la atitudinea atenienilor față de principiul de bază al politicii lui : τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ (= egalitatea nu aduce război).

„Se spune că o lozincă lansată de el (de Solon) înainte, și anume cuvintele : egalitatea nu aduce război, plăcea și celor avuți și celor neavuți, pentru că cei dintîi sperau că vor obține egalitatea după merit și virtute (ἀξίᾳ καὶ ἀρετῇ), iar cei din urmă egalitatea aritmetică (μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ)"[43].

Trăsătura comună principală a concepțiilor amintite despre egalitate, ideea că numai regimul de democrație asigură demosului, tuturor cetățenilor egalitatea, o întîlnim, după cum se știe, și la exponenții ideologiei progresiste din perioadele clasică și postclasică[44]. Totodată, găsim la ei unele precizări și completări extrem de interesante la soluțiile propuse problemei egalității de predecesorii lor, de primii elaboratori ai ideologiei democratice antice.

Semnalăm în continuare cîteva exemple dintre cele mai caracteristice.

Pericle, omul politic și gînditorul de numele căruia este legat „veacul de aur" al democrației ateniene și al întregii culturi antice grecești, argumentînd, în fața compatrioților săi, superioritatea regimului lor politic față de celelalte regimuri antice, atrage atenția, înainte de toate, asupra egalității (și corolarului ei, libertatea) pe care o oferă acest regim tuturor cetățenilor, egalitatea „absolută" față de legi și egalitatea „după virtute", după capacitățile personale în domeniul participării la guvernarea statului.

„În privința numelui — din pricină că este condusă nu de cîțiva, ci de mai mulți cetățeni — s-a numit democrație, și, după lege, toți sînt egali în privința intereselor particulare ; cît despre influența politică, fiecare este preferat după cum se distinge prin ceva, și nu după categorie

[41] *Ibidem*, IX, 1.

[42] *Ibidem*, XII, 3.

[43] Plutarh, *Solon*, 14.

[44] Z. Petre, *Teoria sofistă a egalității naturale*, *Studii clasice*, V, 1963, p. 79—80.

socială, ci mai mult după virtute, iar dacă este sărac, dar poate să facă vreun lucru bun pentru cetate, nu este împiedicat pentru că n-are vază"[45].

Cu această părere a lui Pericle se declară de acord Aristotel, deşi el nu este partizan al democraţiei antice, ci al „celei mai bune constituţii", ἀρίστη πολιτεία, care cuprinde elemente (cele mai bune) atît ale constituţiei democratice, cît şi ale celei oligarhice, dar este mai apropiată de cea dintîi decît de cea din urmă.

Stagiritul, referindu-se implicit la democraţia lui Pericle, la statul democratic pe care Engels îl va numi „republica democratică"[46], scrie: „Prima formă de democraţie este aceea care se caracterizează înainte de toate prin egalitate. După legea fundamentală a acestei democraţii, egalitatea înseamnă: săracii să nu aibă mai multe avantaje decît bogaţii şi nici unii nici ceilalţi să nu aibă mare putere, ci să fie ambele părţi egale (pe plan politic. — *n.n.*). Într-adevăr, dacă libertatea şi egalitatea există, după cum cred unii, prin excelenţă în democraţie, acest lucru este posibil înainte de toate atunci cînd toţi participă cu drepturi egale la guvernarea statului; căci dat fiind că poporul constituie majoritatea şi prevalează aici părerea majorităţii, acest regim este în mod necesar o democraţie"[47].

Dar cel mai demn de menţionat dintre exponenţii ideologiei democratice antice este, credem, autorul unui fragment necunoscut, după cîte ştim pînă acum, pe care l-am descoperit într-o antologie manuscrisă nepublicată a bibliotecii Academiei[48].

Acest gînditor democrat extinde principiul egalităţii şi la univers. Mai precis, el consideră că principiul egalităţii cîrmuieşte întregul univers, ceea ce ar explica faptul că el nu este un haos, ci un cosmos (ceva ordonat şi frumos), şi, prin urmare, societatea umană, această parte integrantă a universului, este în stare normală, naturală atunci şi numai atunci cînd este şi ea cîrmuită de acelaşi principiu, cînd, altfel spus, ea se află sub regim de democraţie. Dar să dăm cuvîntul teoreticianului democraţiei antice.

„Tot ceea ce este defectuos şi nedrept la noi este rezultatul inegalităţii, iar tot ceea ce posedă ordinea care îi convine este opera egalităţii. Aceasta din urmă constituie, propriu-zis, cosmosul în universul existent, iar în cetăţi cel mai bun şi cel mai legal regim politic: democraţie. De asemenea, tocmai ea aduce corpurilor sănătate, iar sufletului calocagatie. Căci inegalitatea este dintotdeauna cauză de boli şi de rele"[49].

---

[45] Thucidides, *Războiul peloponesiac*, II, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966, 37, 1.

[46] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 116.

[47] Aristot, *Politica*, IV, cap. IV, 2.

[48] Este vorba de manuscrisul nr. 36 al Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România. El datează din perioada secolelor XIV—XV e.n. şi cuprinde fragmente din *Noul testament* (mai puţine la număr decît celelalte) şi din autori greci antici.

[49] Manuscrisul nr. 36 al Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România, fol. 21 v. „Ὅσα πλημμελεῖ μὲν τῶν παρ'ἡμῖν ἀνισότης, ὅσα δὲ τάξιν ἔχει τὴν προσήκουσαν ἰσότης ἀπειργάσατο, ἥτις ἐν μὲν τῇ παντὸς οὐσία κυριώτατα φάναι κόσμος ἐστίν, ἐν δὲ ἄστεσι ἐννομωτάτη καὶ πολιτειῶν ἀρίστη, δημοκρατία. Ἔν τε αὖ σώμασιν ὑγίειαν καὶ ἐν τῇ ψυχῇ καλοκαγαθίαν. Καὶ γὰρ τὸ ἄνισον πάλαι νόσων καὶ κακῶν αἴτιον". Acest fragment provine, se arată în manuscris, de la Aelianos sau Dionisios din Alicarnas. În lucrările (şi fragmentele) păstrate ale autorilor menţionaţi nu am găsit însă nici un pasaj identic sau asemănător cu fragmentul de faţă.

O idee asemănătoare, o proiectare a principiului egalității asupra universului găsim și la Euripide. Marele poet și gînditor democrat antic îmbogățește totodată acest principiu cu o idee nouă și extrem de importantă. El proclamă (prin gura lui Iocasta) necesitatea aplicării principiului egalității și în domeniul relațiilor dintre state (greceşti, se înțelege în primul rînd, dacă nu și exclusiv) și aliați.

„E mai bine, fiule, să cinsteşti egalitatea, care leagă întotdeauna pe prieteni de prieteni, cetățile de cetăți și pe aliați de aliați. Egalitatea este pentru oameni o lege a naturii (τὸ ἴσον νόμιμον ἔφυ). Împotriva mai-multului se ridică întotdeauna mai-puținul, care pregătește ziua revanșei. Egalitatea este aceea care a stabilit la oameni greutăți și măsuri și a determinat numărul. Pleoapa întunecoasă a nopții și lumina soarelui parcurg părți egale în cercul anului. Și nici una din ele nu invidiază pe cealaltă cînd este învinsă"[50].

Exemplele pe care le-am dat reprezintă, după cum este ușor de observat, idealizări ale democrației antice, ale trăsăturilor ei pozitive. Acest fapt nu înseamnă însă că gînditorii amintiți nu vedeau sau că treceau cu vederea trăsăturile negative ale regimului lor preferat. În sfera preocupărilor lor se aflau și ele, și înainte de toate, cea mai incompatibilă cu concepțiile lor despre egalitate și libertate: caracterul sclavagist al democrației antice.

După cum era de așteptat, ei își dădeau seama că această lipsă era un „rău necesar", o consecință inevitabilă a faptului că instituția sclaviei constituia condiția de bază a existenței societății lor sau, după terminologia lui Euripide, a faptului că de existența sclavilor, de munca lor depindea viața însăși a cetățenilor liberi. „Prin sclavi trăim noi cei liberi"[51].

Independent însă de această constatare, mulți dintre gînditorii la care ne-am referit considerau că această situație putea fi atenuată prin luarea unor măsuri pentru îmbunătățirea soartei sclavilor[52], iar alții, cei mai înaintați, au ajuns — nu știm pe ce bază — la convingerea că era posibilă (în cadrul regimului democratic) o rezolvare definitivă a problemei: asigurarea dreptului de participare la guvernarea statului, pentru sclavi și împreună cu ei pentru aceia dintre cetățenii liberi — cei mai săraci — care nu aveau posibilitatea de a exercita acest drept sau erau lipsiți de el ca și sclavii.

O asemenea democrație ar fi, după părerea lor, singura democrație în sensul plin al cuvîntului, singura „democrație frumoasă", καλὴ δημοκρατία. „Ei socoteau că nu poate exista democrație frumoasă pînă nu vor participa la putere și sclavii și cei care, de sărăcie, ar fi oricînd gata să-și vîndă patria pentru o drahmă"[53].

Gînditorii menționați nu ne sînt cunoscuți din nici o altă sursă de informație în afara textului citat[54], ceea ce se datorește, credem, faptului

[50] Euripide, *Fenicienele*, 535–545.

[51] Euripide, fr. 1 008 „Δούλοισι γάρ τε ζῶμεν οἱ ἐλεύθεροι".

[52] Asemenea măsuri erau luate uneori, ceea ce ducea la o îmbunătățire efectivă a condițiilor de viață ale sclavilor. Astfel, la Atena (în cea de-a doua jumătate a secolului al V-lea î.e.n.), sclavii trăiau aproape ca și majoritatea cetățenilor liberi (demosul) și erau îmbrăcați ca aceştia din urmă. De asemenea, ei se bucurau de libertatea de cuvînt, ἰσηγορία, față de cetățenii liberi (vezi Xenofon, *Constituția atenienilor*, I, 11–12).

[53] Xenofon, *Hellenicele*, II, 3, 48.

[54] Z. Petre, *op. cit.*, p. 84, n. 5.

că soluția propusă de ei problemei sclaviei era respinsă de gîndirea politică oficială din epoca lor (sfîrșitul secolului al V-lea î.e.n.), de cea nedemocratică în primul rînd, dar și de cea democratică.

Problema sclaviei nu a rămas, bineînțeles, în afara preocupărilor primilor gînditori progresiști greci, cel puțin a unora dintre ei. Astfel, reforma cea mai importantă, după cum o caracterizează Aristotel [55], a lui Solon se referă tocmai la această problemă. Este vorba de așa-numita *seisahtheia*, σεισάχθεια (desființarea împrumuturilor cu garanția corpului, a libertății debitorului), măsură prin care se urmărea împiedicarea creșterii numărului sclavilor și, respectiv, a micșorării numărului cetățenilor liberi.

Aceluiași scop serveau și alte reforme ale lui Solon și îndeosebi legea care prevedea „că fiul nu era obligat să întrețină pe tatăl său dacă acesta din urmă nu-l învățase o meserie" [56].

Măsuri asemănătoare a luat și Periandru, care „interzicea cetățenilor să dobîndească (κτᾶσθαι) sclavi și să nu muncească (σχολὴν ἄγειν). El găsea mereu de lucru pentru ei" [57].

Poziția lui Solon și a lui Periandru în problema sclaviei, poziție care era, desigur, împărtășită și de alți înțelepți, a fost, evident, dictată de îngrijorarea față de consecințele negative ale procesului, în plină desfășurare în vremea lor (în statele grecești înaintate), de înlocuire treptată a muncii cetățenilor liberi prin munca sclavilor.

Acest proces a avut, după cum se știe, și asemenea consecințe. El a dus nu numai la înflorirea societății și a democrației antice, ci și la pieirea lor.

---

[55] Aristot, *Constituția atenienilor*, IX, 1.
[56] Plutarh, *Solon*, 22.
[57] C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, III, p. 393.

ISTORIA FILOZOFIEI, ISTORIOGRAFIA FILOZOFIEI ȘI ISTORIOLOGIA FILOZOFIEI (II)

— Obiect, programe de cercetare —

DE

ION BANU

III. OPERA DE RECONSTRUCȚIE

Pînă acum textul s-a referit la preocupările istoriologiei filozofiei referitoare la esența obiectului milenar numit istorie a filozofiei. Acum se pune chestiunea redării acestui obiect în lucrări de istoriografie a filozofiei. Opera istoriografică astfel întreprinsă are caracterul de a *reconstrui* obiectul.

Acțiunea reconstrucției ne pune în fața problemelor ce privesc raporturile dintre actul subiectiv al reconstrucției și obiectul dat. Atingem deci teme istoriologice de ordin gnoseologic-metodologic.

Chestiunea urmează a fi privită din cele două puncte de vedere corespunzătoare : al cunoașterii obiectului și al obiectului cunoașterii.

Din punctul de vedere al cunoașterii obiectului, normele reconstrucției urmează a fi statornicite prin coordonarea a două momente, unul de reflectare, altul de creație, aflate în reciprocă dependență. Reflectarea : reconstrucția istoriografică are misiunea să redea, cu strictă conformitate, o ordine de afirmare și dezvoltare filozofică existentă anterior oricărei istoriografii. E momentul obiectual al reconstrucției, p r i m o r d i a l. Creația : ordinea „în sine" devine, în procesul de reconstrucție, printr-un act de creație, o ordine „pentru noi". E momentul subiectiv propriu-zis al reconstrucției, s u b o r d o n a t.

Din punctul de vedere al obiectului cunoașterii, se va observa că acesta posedă, ca orice obiect, o latură „empirică" și o latură anempirică.

Obiectul numit istorie a filozofiei este compus dintr-o serie de „individuale" : sistemele filozofice.

Prin latură „empirică" înțeleg tot ceea ce este *dat* în mod nemijlocit, mărturisit, în textele filozofice unde-și află sediul fiecare „individual" :

Rev. filoz., **15**, *10*, p. 1163–1175, București, 1968

problemele formulate de autorul lor, răspunsurile date în mod explicit, sistemul şi idealurile de viaţă ce ni se propun, menţiunile asupra izvoarelor folosite şi asupra atitudinii faţă de alte idei filozofice anterioare sau contemporane.

Prin latură anempirică înţeleg tot ceea ce *nu e dat* în texte.

Latura anempirică angajează două planuri, unul *interior* fiecărui sistem filozofic în parte, celălalt *exterior* sistemului.

Pe plan interior avem : legăturile reale dar inconştiente de structură a totalităţii de sistem, influenţele inconştiente absorbite în acesta din urmă, înţelesurile dobîndite de enunţurile şi limbajul filozofului în mediul intelectual al momentului respectiv. Deşi anempirice, toate acestea apar ca semnificaţii proprii fiecărui „individual" filozofic. Cercetarea lor este subordonată cunoaşterii individualului, luat ca atare.

Pe plan anempiric, exterior, avem tot ceea ce priveşte dubla modalitate a necesităţii menţionată în cap. II, — raportul filozofie—existenţă socială şi procesul cognitiv ascendent — precum şi aspectul axiologic de epocă ce se reazemă pe fundamentul cognitiv dat. În adevăr, în afara fiecăruia din sistemele studiate se instituie : raporturile legice de determinare şi funcţie socială a ideilor, de filiaţie, continuitate logică, progresiune cognitivă, modificare, disjuncţie pe linii divergente, sau opoziţie, între filozofemele variatelor sisteme.

Să ne oprim asupra acestui domeniu exterior, interindividual, al anempiricului, deoarece prezintă o dificultate gnoseologică unică în felul ei : în timp ce „individualul" e constant şi persistă (cu excepţia lucrărilor conservate doar fragmentar) sub ambele lui laturi, empirică şi anempirică, întregul plan anempiric exterior intră în domeniul trecutului odată cu fiecare clipă care trece, este *absorbit de timp*. El nu se consumă ; dimpotrivă, acţiunea unei idei sau aspiraţii, dacă e *semnificativă*, atunci „*signum facit*" în datul nostru „empiric", păstrîndu-se deci prin semnul lăsat, dar nu mai mult decît ca amprentă a unui fapt trecut. De aici o consecinţă singulară : strict vorbind, în acest caz adevărul privind cunoaşterea obiectului — ca esenţă interindividuală — nu poate fi verificat prin *confruntare* cu obiectul cunoaşterii, ci doar cu amprenta rămasă în datul „empiric" în urma actului de absorbţie.

Platon socotea opera de artă drept copie a unei copii. S-ar putea pretinde că formula sa se potriveşte cazului nostru. Oare istoriograful nu pare a fi în situaţia de a trebui, vrînd nevrînd, să dea chip în opera pe care o va crea *reflectării unei amprente* (copiei unei copii)? Dar, în contrast cu viziunea platonică, concepţia expusă aici constă în admiterea faptului că esenţa căutată există exclusiv în lumea *faptelor* de istorie a filozofiei, în substratul seriei lor „empirice", iar nu în afara ei. Aceasta asigură autenticitatea cognitivă a operei istoriografice, în opoziţie cu platonismul, unde poziţia creatorului de artă e socotită a compromite valoarea cognitivă a operei sale.

Dacă însă am înregistrat posibilitatea ca formula mea să fie învinuită, pe nedrept desigur, că ar suna platonic, am făcut-o spre a pune în gardă pe interpretul istoriograf al filozofiei, pîndit mereu de riscul grav al alunecării în arbitrar apriorist. Poziţia platonicianului era simplă : potrivit acesteia, obiectul căutat nu se află în datul empiric. Poziţia istoriografu-

lui nostru e mai complicată : obiectul său *se mai află şi în acelaşi timp nu se mai află* în datul „empiric". Între cele două poziţii e o prăpastie, dar atît de îngustă încît poate fi trecută cu cea mai mare uşurinţă... Cîţi dintre noi, istoriografii marxişti, nu au trecut-o cîteodată ? Cîţi dintre noi, neglijînd faptul că esenţa căutată are un caracter ieşit din comun, că e deosebit de ascunsă, n-au prezentat-o oare cîteodată simplificat, ca pe o realitate „evidentă", atribuind abuziv faptului filozofic o legitate preconcepută, dogmatică, lipsită în fond de primordialitate empirică şi au procedat, aşadar, în genul unor platonicieni fără voie ?

Dacă în literatura contemporană consacrată problemelor teoretice de istorie a filozofiei se neagă atît de des principiul legităţii, faptul se datoreşte, gnoseologic vorbind, *şi* caracterului atît de disimulat în care se manifestă. Se datoreşte poate uneori şi acelora dintre noi care, plecînd de la dogme, deci platonizîndu-l, l-au compromis !

Dogmatismul în filozofie nu este, cum se spunea cîndva, o eroare „de stînga" (se subînţelegea, „mai scuzabilă" decît cea „de dreapta") ci este — ontologic — prin apriorismul său, un atribut al idealismului, iar gnoseologic, prin fideismul pe care-l reclamă, o formă a iraţionalismului.

Toate cele de mai sus reprezintă o pledoarie pentru sporirea atenţiei şi a simţului responsabilităţii în opera de reconstrucţie care, deşi integral subordonată momentului reflectoriu, primordial, totuşi depăşeşte, prin doza de inspiraţie pe care o cere, ceea ce în orice act de cunoaştere numim moment activ, moment de participare activă, creatoare a subiectului la acţiunea de reconstituire gnoseologică a obiectului cunoaşterii. Platon, cu tot negativismul său teoretic, iubea totuşi vraja ce emană dintr-o pictură izbutită, bucuria pe care ne-o poate stîrni. Dar o făcea negîndu-şi în fond premisele. Procedînd cu extremă circumspecţie, noi putem crea o operă de artă istoriografică — plină nu doar de farmec dar şi de adevăr — nu în dezacord, ci în acord cu premisele noastre teoretice.

IV. OBIECTUL ISTORIOLOGIEI FILOZOFIEI

Acest obiect e susceptibil de a fi redat în programul ce urmează :

1. Definiţia istoriei filozofiei. Formularea obiectivelor cercetărilor istoriografice şi istoriologice în filozofie.

2. Elaborarea teoretică a principiului legităţii, cum şi al coordonatelor în care intră legitatea. Teoria unităţii dintre două modalităţi ale legităţii : aceea privind funcţia socială a sistemelor filozofice (inclusiv cea ideologică) şi cea privind continuitatea lor cognitivă progresivă.

3. Teoria condiţionantelor filozofiei şi a raporturilor de interdependenţă dintre ele : condiţionante *social-economice* şi *spirituale* ; subdiviziunea celor social-economice în condiţii de ordinul societăţii-ca-tot, al claselor şi grupurilor sociale şi de ordinul instituţiilor ; subdiviziunea celor spirituale în *obiectuale* (filiaţia şi interdependenţa ideilor filozofice, raportul cu ideile ştiinţifice şi fenomenele de cultură) şi *subiective* (pur gnoseologice sau afective) ; modalităţile şi coordonatele în cadrul cărora se afirmă însemnătatea primordială a factorilor sociali — *tot*-ul social, clasa, grupul ;

precizarea specificului lor în cadrul acestei primordialități; studiul raportului dintre noțiunile de condiționant social și funcție socială.

4. Teoria raporturilor, în istoria filozofiei, dintre logic (în speță filozofic) și istoric; analiza principiului și semnificațiilor primordialității de ultimă instanță a istoricului asupra logicului; formularea principiilor privind modalitățile pe care le îmbracă funcția factorului istoric de a acționa asupra celui logic (constanta și variațiile de semnificație a temelor filozofice în ambiante istorice diferite, constanta și variația în diferite epoci istorice a unor concepte istoriologice precum cele de materialism, idealism, raționalism, ateism, variabilitatea raportului dintre istoric și logic sub influența celui istoric etc.); de asemenea, determinarea modalităților funcției logicului de a acționa asupra istoricului; dialectica interrelației semnalate. Studiul raporturilor dintre valoarea cognitivă a sistemelor filozofice și funcția ideologică îndeplinită de ele în conjuncturile istorice date.

5. Teoria dezvoltării periodale (obiective) și a principiilor de *periodizare* corespunzătoare; construirea *modelului dinamic* al succesiunii perioadelor; noțiunile de *perioadă* și *etapă*, ținîndu-se seama de subordonarea noțiunii de etapă față de cea de perioadă și de faptul că aceasta din urmă se conturează ca unitate temporal-logică corespunzînd în linii mari unui sistem de relații sociale, anume orînduirea social-economică (este luată în considerare o schemă a succesiunii orînduirilor sociale avînd ca elemente invariabile la un capăt orînduirea comunei primitive și la celălalt pe cea socialistă și între ele o parte variabilă formată din orînduirile : sclavagistă, tributală, feudală, burgheză.

6. Formularea principiilor după care, de-a lungul istoriei filozofiei, evoluează spiritul și consecvența logică în care sînt construite sistemele filozofice precum și normele ce asigură aptitudinea lor de a comunica cu publicul și de a primi aprobarea acestuia [1].

7. Definirea fazei istorice *prefilozofice*; teoria factorilor determinanți ai apariției filozofiei, considerînd că putem vorbi de filozofie doar din momentul în care se constată prezența cumulativă a două condiții : α) existența unei meditații referitoare la *esența ca esență* a naturii, societății, omului, cunoașterii, β) caracterul *explicitat* (în texte scrise) al acestei meditații. Statornicirea funcțiilor altor domenii de idei — cunoștințe despre natura fizică și biotică, idei etice, idei mito-magice — în procesul prefilozofic de formare a filozofiei. Studiul posibilității elaborării unui model dinamic universal al succesiunii fazelor de întemeiere a filozofiei.

8. Elaborarea unor modele dinamice universale ale fazelor evoluției categoriilor filozofice fundamentale și ale evoluției enunțurilor privind legile formulate de filozofie. Definirea fazelor precategorială și categorială în evoluția gîndirii filozofice. Cercetarea problemei unei tipologii a evoluției instrumentelor logice, a evoluției capacității raționale (a transformării iraționalului în rațional, sau a „dezvoltării inteligenței" [2]). De asemenea, problema unor modele ale *variațiilor acestor* fenomene evolutive.

---

[1] În sensul recomandărilor lui G. Tonelli în *Qu'est-ce que l'histoire de la philosophie*?, în „Revue philosophique de la France et de l'étranger", 1962, nr. 3, p. 306.

[2] În sensul definit de D. D. Roșca, în studiul *Rațional și irațional*, passim din volumul *Linii și figuri*, Sibiu, Edit. Țara, 1943.

9. Construirea unor modele dinamice ale gîndirii filozofice care, pe fondul teoretic al universalului, deci subordonat acestuia, ar fi susceptibile să indice diferenţele specifice de mentalitate filozofică dintre diferitele formaţiuni sociale menţionate mai sus, independent de deosebirile dintre ambianţele culturale; de asemenea, problema unor modele dinamice, proprii marilor ambianţe culturale (Europa şi Orientul apropiat, India, China — anterioare perioadei moderne), independent de deosebirile de perioade.

10. Teoria funcţiei îndeplinite de *confruntarea* ideilor opuse sub raport cognitiv şi a *criticii reciproce*, ca motor al dezvoltării prin contrarii a cunoaşterii filozofice (conţinut cognitiv şi instrumente logice). Se ţine seama astfel de potenţa pozitivă a erorii — turburînd adevărul, impune clarificări şi riposte ameliorante — şi se zădărniceşte potenţa negativă, agnostică a enunţului adevărat — tendinţă de oprire, de absolutizare.

11. *Teoria interpretării*, ca teorie tripartită : **a.** *a comprehensiunii* [3], **b.** a *evaluării* şi **c.** a *reconstrucţiei* creatoare; teoria modalităţilor critice corespunzătoare diviziunii tripartite şi anume a criticii *intrinsece* (în faza comprehensiunii), a criticii *extrinsece* (în faza evaluării) şi a *auto*criticii (în faza reconstrucţiei).

Referitor la momentul comprehensiunii, un obiectiv important este acela al elaborării principiilor privind includerea conceptului de *structură* în sistemul conceptual al istoriologiei filozofiei. Structura nu e privită ca autonomă, ci ca determinată şi subordonată totalităţii de sistem, contribuind la statornicirea semnificaţiilor ideilor care constituie totalitatea. Apare preţioasă teza de „dominantă a structurii"[4], punînd în evidenţă în fiecare sistem filozofic categoriile şi raporturile care îndeplinesc rolul de nucleu al sistemului şi structurii acestuia, nucleu din care iradiază principalele semnificaţii ale teoriei nou-create. Se impune statornicirea modului în care principiile sincroniei, ale diacroniei şi ale raporturilor dialectice dintre ele se includ în teoria comprehensiunii.

Privitor la momentul evaluării, apare sarcina teoretică de a formula principiile care, în opera interpretativă, guvernează raportul dintre comprehensiune şi evaluare, ţinînd seama de faptul că au caracter totodată convergent şi divergent.

Înţeleg al treilea moment, al autocriticii : *a.* ca act de „eliberare" a criteriilor autorilor studiaţi de „strînsoarea" criteriilor proprii istoriografului, dar fără deteriorarea acestora din urmă, în lipsa cărora nu există istoriografie ştiinţifică *b.* ca inepuizabilă autoameliorare şi autodezvoltare a gîndirii şi criteriilor mînuite de istoriograf.

12. Elaborarea capitolului de *estetică* al teoriei istoriologice, ţinînd seama de faptul că în opera istorică milenară care constituie obiectul reconstrucţiei, logicul s-a îmbinat cu poeticul, cu nevoia de frumos artistic. În mod corespunzător, istoriograful filozofiei recurge nu doar la criterii teoretice logice, ci şi la criterii estetice, adaptate obiectului său şi care urmează să fie formulate ca atare.

---

[3] Ţinînd seama de lucrările lui W. Dilthey şi M. Florian, fără a reţine însă teza factorului iraţional prezumată de Dilthey.

[4] Formulată de L. Althusser în cartea *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1966, p. 208 sq.

13. Un capitol final al istoriologiei privește stabilirea principiilor care guvernează raporturile dintre istoriologia filozofiei și științele filologice. Prin natura ei, istoriologia filozofiei se îndreaptă către texte avînd o mare diversitate lingvistică în care scop ea este obligată să apeleze la traduceri. Această împrejurare inevitabilă relevă apariția unor chestiuni teoretice care urmează să fie studiate.

★

Întemeindu-se pe ansamblul investigațiilor teoretice enumerate mai sus, istoriologul filozofiei va putea păși către elaborarea unui *sistem dinamic — mereu perfectibil — al categoriilor și principiilor logice și metodologice ale istoriologiei filozofiei* (menționate sau nu în paginile anterioare), statornicind necesitatea internă a ordinii ce prezidează sistemul, modul în care derivă componentele lui unele din altele și relațiile plurilaterale reciproce dintre ele.

V. OBIECTUL ISTORIOGRAFIEI FILOZOFIEI

Acesta ar urma să fie astfel explicitat:

1. Reconstituirea momentelor prefilozofice ale ambianței istorice ce se studiază, în înlănțuirea lor cronologică și logică; confruntarea seriei lor cu modelul istoriologic respectiv; determinarea în documente a momentului apariției filozofiei; studiul contribuției, în fiecare caz, al variatelor acte de observație și meditație, din alte domenii ale conștiinței sociale decît cel filozofic; studiul caracterelor proprii începuturilor filozofiei, în fiecare caz dat.

2. Comprehensiunea și evaluarea enunțurilor fiecărui sistem filozofic; comprehensiunea și evaluarea totalităților de sistem, a structurilor lor, a dominantelor acestora; zugrăvirea tabloului filozofic de ansamblu, constituit de fiecare sistem, evidențiindu-i acele linii, culori și nuanțe ce se socotesc indispensabile redării spiritului său pe planul cunoașterii, al afirmării spirituale creatoare, al valorii sale artistice.

3. Statornicirea, prin comparație cu modelul istoriologic respectiv, a *fazei* pe care o reprezintă fiecare filozofemă—atît sub raportul conținutului cognitiv cît și sub acela al maturității formal-logice — în procesul de dezvoltare logică a cunoașterii filozofice în problema dată.

4. Consemnarea influențelor, înrudirilor și opozițiilor dintre concepțiile cercetate, în spațiu și în timp.

5. Reconstituirea raporturilor complexe necesare, reciproce, dintre mișcarea filozofică cercetată, pe de o parte, și pe de altă parte mișcarea intelectuală a societății date în toate compartimentele ei, cum și mișcarea istorică aferentă a claselor și grupurilor sociale corespunzătoare, ținînd seamă de principiul privitor la primordialitatea de ultimă instanță a factorilor social-istorici. Evidențierea funcțiilor ideologice îndeplinite de ideile filozofice cercetate, în conjunctura socială dată.

6. Reconstrucția ansamblului procesului contradictoriu evolutiv care se săvîrșește de-a lungul mișcării filozofice cercetate.

7. Evidenţierea, prin comparaţie cu modelul istoriologic, a sensurilor universale şi diferenţelor specifice ale ambianţelor ce prezintă deosebiri calitative între ele, cum şi a influenţelor reciproce; determinarea perioadelor şi etapelor.

VI. RELAŢIILE DINTRE PLANUL ISTORIOLOGIC ŞI CEL ISTORIOGRAFIC

Cele două discipline ale noastre, deşi deosebite una de alta, trebuie să se afle într-un triplu raport de interdependenţă — epistemologic, genetic şi metodologic — altminteri istoriologia rămîne cu un caracter de universal abstract, iar istoriografia cu un caracter „empiric", îngust.

A. Raportul *epistemologic*. Înclin să cred că potrivit concepţiei expuse în aceste pagini, istoriografia filozofiei apare avînd predominant caracterul de *ştiinţă specială*, în timp ce — neîndoielnic de astă dată — istoriologia filozofiei este disciplină *filozofică*.

Ocupîndu-mă în altă parte de raportul dintre obiectul ştiinţelor speciale şi acela al filozofiei, spuneam că atît ştiinţele cît şi filozofia privesc spre una şi aceeaşi esenţă, dar din unghiuri de vedere diferite: ştiinţa priveşte esenţa din punctul de vedere nemijlocit al cunoaşterii individualelor care formează domeniul ei special, în timp ce filozofia — ţinînd seama de concluziile ştiinţei — consideră esenţa ca atare, ca esenţă, din punctul de vedere al esenţei universale a existentului (şi al esenţei cunoaşterii); ea se raportează la individual în mod mijlocit, prin intermediul ştiinţei speciale.

În domeniul nostru, individualele sînt sistemele filozofice. Istoriografia — analog cu ştiinţele speciale — se îndreaptă în mod nemijlocit spre aceste individuale, spre a putea păşi astfel la reconstruirea (ştiinţifică) a continuităţii lor; ea se ocupă de esenţa acestei continuităţi din punctul de vedere nemijlocit practic, al cerinţelor reconstrucţiei. Istoriologia filozofiei elaborează teoria acestei reconstrucţii istoriografice; în acest scop ea se îndreaptă direct către esenţa mişcării filozofice, *luată ca esenţă*, în speţă ca esenţă a cunoaşterii filozofice privită în procesul devenirii ei istorice. Ea vizează deci individualele exclusiv prin intermediul istoriografiei filozofiei.

★

Neobservîndu-se acestea, s-ar putea obiecta că distincţia dintre istoriografia filozofiei şi istoriologia filozofiei, evidentă la nivelul unor istoriografii parţiale, n-ar mai fi evidentă la nivelul istoriei universale a filozofiei. S-ar putea spune, spre pildă, că elaborarea modelului mişcării *universale* a filozofiei ar apărea ca sarcină totodată istoriografică şi istoriologică.

Las la o parte faptul că întemeierea teoretică a posibilităţii modelului este o preocupare exclusiv istoriologică. Admit însă că autorul unei istoriografii universale a filozofiei, după ce a urmărit mişcarea filozofiei în variate ambianţe, va dori să dea o schiţă sintetică universală a mişcării filozofiei, consemnînd fazele acesteia atît pe plan formal-logic cît şi pe planul conţinutului cognitiv. Dar el poate face aceasta condus de două

feluri de preocupări, neidentice. Dacă o face spre a dobîndi ulterior un spor de claritate şi aprofundare referitor la forma şi conţinutul fiecărui proces evolutiv din cele parcurse de el, atunci procedează mai degrabă ca istoriograf. Dacă însă o face condus de preocuparea privind principiul modelului său, condus deci de preocuparea filozofică de a reda într-o sinteză *esenţa cunoaşterii filozofice* în perspectiva ei istorică, înţeleasă ca o contraparte a celeilalte perspective, sistematice, atunci procedează ca istoriolog. Se va spune însă că terenul operaţiei este acelaşi. Este în adevăr acelaşi, dar nu pentru că n-ar exista distincţie între domeniul istoriografic şi cel istoriologic, ci pentru că la un moment dat se evidenţiază contactul, momentul de unitate dintre ele. Unitatea dialectică este o unitate între distincte. Ea nu poate fi deci confundată cu indistincţia. Filozofia şi ştiinţele speciale sînt distincte, dar *în orice ştiinţă*, ajunşi la un nivel superior de generalizare, *angajăm cu necesitate filozoficul*.

Iată exemplul biologiei generale. Ea include cu necesitate şi probleme filozofice ale biologiei. Dar numai distincţia teoretică dintre biologic şi filozofic — îngăduind conturarea filozoficului — poate asigura instaurarea unor raporturi teoretice fructuoase între cele două domenii determinînd condiţiile în care poate biologul utiliza sintezele de maximă complexitate (filozofică) astfel încît să ajungă la înţelegerea mai profundă a lumii biologice.

În mod analog se înfăţişează şi cazul consemnat mai sus al modelului din domeniul nostru. Să considerăm, spre pildă, acel nivel al modelului care se referă la faza prefilozofică a filozofiei. Avem teoria istoriologică a raporturilor dintre gîndirea filozofică şi cea nefilozofică, teoria specificului fiecăruia din raporturile existente între filozofie, de o parte, şi diferitele domenii care intră în această fază în relaţie cu ea. Ca istoriologi ai filozofiei elaborăm modelul; ca istoriografi ce urmărim istoria universală a filozofiei, privim „esenţa raportată la individual" deci, proiectăm modelul asupra procesului constituirii filozofiei în fiecare ambianţă, spre a surprinde mai profund procesul, spre a distinge esenţa lui de accidental, cum şi mişcarea lui ulterioară. În măsura însă în care strămutăm centrul atenţiei noastre spre model, preocupaţi a şti cum ne poate da teoria genezei filozofiei o înţelegere mai profundă a filozoficului însuşi, ne-am întors la istoriologie.

B. Raportul *genetic*. Considerarea acestuia constituie o preocupare obligatorie mai ales pentru istoriolog (rezemat evident pe cunoştinţele sale de istoriograf).

1. Startul e dat de contactul său de istoriograf cu „individualele" din istoria filozofiei, după ce — renunţînd la iluzia multor istorici ai filozofiei că asemenea individuale pot fi considerate independent de orice concepţie filozofică prealabilă — va fi procedat, în prealabil, la examenul poziţiei sale filozofice generale.

2. Cercetarea istoriografică va face o primă excursie de-a lungul firului istoriei filozofiei, la capătul căruia se va putea înjgheba un prim ansamblu de concluzii şi ipoteze istoriologice, la nivelul unui *universal cu caracter predominant abstract*.

3. Pe baza acestui ansamblu şi prin prisma principiilor istoriologice dobîndite, va trebui *reconsiderat* (istoriografic) materialul istoric ce preocupă, pregătindu-se mai riguros concluziile sintetice de care se interesează istoriologia.

4. Se poate întreprinde, în acest punct al desfăşurării studiilor, elaborarea *sistemului dinamic al istoriologiei filozofiei, de astă dată la nivelul unui universal mai concret*, mai bogat în determinaţii.

5. Abia acum poate trece istoriograful la actul unei autentice *reconstrucţii istoriografice*.

Este de dorit să se menţină fără oprire corelaţia dintre istoriologia şi istoriografia filozofiei. Astfel, ca între vase comunicante, creşterea nivelului uneia va chema după sine creşterea nivelului celeilalte.

C. Raportul *metodologic* priveşte mai ales pe istoriograf. Dacă parcurgem seria de sarcini ce revin cercetării istoriografice, vom observa că unele din ele, puţine, sînt de obicei satisfăcute în lucrările curente de istoriografie a filozofiei. Se pune însă problema măririi exigenţei faţă de asemenea lucrări. Nu e vorba de a cere din partea oricărui istoriograf să se dedea unor studii speciale de istoriologie. Dar opera istoriografică poate fi o operă ştiinţifică în deplin înţeles al cuvîntului cu condiţia de a fi făcută în mod adecvat.

Dar problema ce se pune este aceea de a şti în ce constă acest „mod adecvat". Constă în depăşirea empirismului, dar şi în evitarea platonismului, a dogmatismului în genere, *în desfăşurarea cercetării şi expunerii istoriografice, din punctul de vedere al cerinţelor impuse de criteriile istoriologice*, al întrebărilor pe care acestea le pun în faţa istoriografului. Astfel, determinarea nivelului gnoseologic şi logic al soluţiilor propuse de un anumit gînditor al trecutului, schiţarea ordinei contradictorii (să zicem „în spirală") a dezvoltării soluţiilor sînt — aşa cum s-a notat — treburi de *istoriograf*, dar de istoriograf *care priveşte sarcina sa din punctul de vedere al istoriologiei filozofiei*.

Să ne gîndim la unele lucrări apărute în ultimii ani la noi, referitoare la cursul istoric al filozofiei româneşti — cuprinzînd chiar o conştiincioasă expunere a momentelor filozofice şi îndeplinind în măsură corespunzătoare un rol didactic pozitiv — şi să ne întrebăm în ce măsură prezintă ele obiectul ca pe un proces de dezvoltare a cunoaşterii fliozofice — sub raportul conţinutului cognitiv şi acela al complexităţii logice — în ce măsură au urmărit evidenţierea *nuanţată* a condiţionantelor şi funcţiilor sociale ale variatelor poziţii filozofice, în ce măsură au avut în vedere chestiunea dezvoltării periodale reale şi n-au înlocuit-o cu simpla succesiune cronologică, în ce măsură s-a mers către esenţa profundă a gîndirii filozofilor noştri respectîndu-se principiul *totalităţii de sistem*, dătătoare de sensuri, în ce măsură s-a încercat punerea în lumină a diferenţelor specifice şi, totodată, a modului în care s-a integrat gîndirea filozofică românească din diferite faze în peisajul universal filozofic din fiecare fază. Adesea nu vom găsi răspunsuri mulţumitoare la asemenea întrebări istoriologice.

Ar fi de dorit şi o primenire a *criticii* lucrărilor de istoriografie a filozofiei, critică adesea grevată de empirism sau de „platonism". Nu e nevoie ca fiecare critic să se specializeze în domeniul istoriologiei filozofiei, dar e nevoie de o critică ce ar considera ca indispensabilă aprecierea lucrărilor de istoriografie apărute din punctul de vedere al cerinţelor istoriologiei filozofiei.

VII. RECONSTRUCȚIA ISTORIOGRAFICĂ A TRECUTULUI NU SE ÎNCHEIE NICIODATĂ

Ea este inepuizabilă, satisfăcînd mai multe aspirații, fiecare cu posibilele ei devieri.

Prima are o nuanță de ordin practic. Lucrările filozofice se acumulează la infinit ceea ce obligă pe istoriografi să procedeze mereu la noi operații de selectare printre operele trecutului, învățînd să dea anumitor momente — sub raportul contribuției lor la dezvoltarea creației filozofice — mereu altfel de greutate, apreciată după criterii mereu superioare; Poseidonios din Apameea a fost considerat de primele generații ce i-au urmat, drept o personalitate de dimensiuni quasi-aristotelice. Dar azi? ... Apoi, învățăm să privim mișcarea ideilor în mod tot mai concentrat și s-o prezentăm în mod mai concentrat.

Devieri posibile, la acest punct: folosirea unor criterii eronate, a unor selectări arbitrare.

A doua aspirație, cu caracter cultural-filozofic. Misiunea noastră de pătrundere în trecut către semnificațiile reale filologico-culturale și filozofice pe care le-au avut în secolele lor enunțurile gînditorilor, misiunea de reînsuflețire a unor nuanțe dispărute prin reconstituirea unor monumente culturale ruinate este o operă de infinită apropiere de obiect, niciodată absolut satisfăcătoare. Această misiune se îndeplinește prin îmbinarea dialectică dintre sarcini aparent opuse, dar în fond complementare: aceea de a moderiza la infinit criteriile noastre de investigare a trecutului și aceea de a le epura tot mai mult de balastul prin care ele modernizează trecutul investigat.

Anacronismul modernizant este devierea cea mai frecventă aici, avînd la celălalt pol anacronismul arhaizant.

A treia aspirație se afirmă dînd un nou sens unei constatări a lui Engels. Se poate spune că odată cu fiecare descoperire științifico-filozofică importantă, procesul milenar de ascensiune filozofică ni se poate înfățișa cu semnificații noi, revendicînd modificări în modul în care scriem istoria lui.

Spre ilustrare: Werner Heisenberg observa că în lumina teoriei moderne a legăturilor chimice ce pot fi reprezentate geometric, dobîndește o semnificație în plus străvechea teorie atomistă a lui Leucip și Democrit [5]. Elaborarea de către Marx și recenta restaurare a conceptului de *mod de producție zis asiatic* duce la reevaluări în întreaga istoriografie a filozofiei trecute a Orientului, la descoperirea nu doar de noi funcții (extrinsece) ale unor enunțuri, dar și de noi semnificații (intrinsece).

Trebuie să ne reamintim și aici că obiectul filozofiei — natură, societate, om, cunoaștere — deși mereu schimbător, se schimbă pe un fond de continuitate și permanență, fond care s-a oglindit și în mintea lui Thales și în cea a lui Hegel și în cea a lui Marx.

De aceea marile idei științifico-filozofice noi, autentice, fac să treacă pe planuri mereu superioare — ca amplitudine și sensuri — întrebările pe care istoriograful le pune istoriei trecute a filozofiei. Fiecare nouă mare

[5] W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, ed. a 8-a. Stuttgart, S. Hirzel, 1949, p. 34.

idee, dacă are valoare științifică, „dezgroapă" sensuri noi de-a lungul întregului proces al mișcării filozofice și al conflictelor dintre sistemele filozofice din trecut.

De aceea, reconstituind mereu, istoriograful va descoperi mereu legături, nuanțe și intuiții noi în interiorul structurii sistemelor trecute, va descoperi în acestea noi implicații, generatoare de impulsuri rămase pînă la el necunoscute, dar care au acționat asupra operei urmașilor; va mai descoperi nelimitat anticipații și virtualități ale unor idei care au apărut ulterior sau ale altora ce continuă să apară.

Fiecare nou istoric al filozofiei dacă se sprijină pe o istoriologie științifică este altul în fața unui proces care prezintă mereu nuanțe noi. El este mereu altul deoarece știe mai multe decît predecesorul său și deoarece de fiecare dată cuvintele vechi i se prezintă cu adăugiri de sens, noi. Este tot mereu altul prin inspirația creatoare care scapără în mintea lui ca efect al ciocnirii cu părerile opuse atunci cînd tind să-l infirme dar pe care face eforturi să le înfrunte. Ameliorînd continuu sub raport cognitiv gîndirea sa actuală, descoperă potențe noi în cea trecută, iar potențele nou descoperite, iradiind la rîndul lor asupra celei actuale și stimulînd înnoirea ei, intră și reintră mereu în contemporaneitate, în mod inepuizabil.

Elanul continuu de a depăși ceea ce cunoaștem despre TOT în această nouă clipă, *se confundă* cu elanul de a ameliora cunoașterea — cu mintea noastră din această nouă clipă — a ceea ce se află spus, implicat, intuit ori făcut posibil a fi spus ulterior despre TOT, în textele din trecut.

Istoriografia filozofiei poate, dacă-și merită numele, să devină un sistem continuu de autoreglare în care funcția activă se modifică necontenit, sporind sub efectul acțiunii pe care procesul ascendent istorico-filozofic contradictoriu, trecut și contemporan, îl exercită asupra lui.

Referitor la istorie în genere, Sartre constată: „Mișcarea istorică este o totalizare perpetuă, fiecare om este în fiece clipă totalizator și totalizat, filozofia reprezintă efortul omului totalizat de a recăpăta sensul totalizării... (Dar nu ajungem niciodată decît) la totalizări parțiale ce vor fi la rîndul lor depășite"[6].

Dăm totalizării și autodepășirii înțelesul de produs total al unei serii de înfruntări istorico-filozofice selective între sisteme opuse prin care se înfăptuiește, socialmente condiționat, progresul cunoașterii filozofice și reținem astfel constatarea pentru istoriografia filozofiei.

Împotriva răstălmăcirilor relativiste: atît valoarea cognitivă ascendentă a mișcării filozofice trecute cît și funcțiile sociale succesive îndeplinite de această mișcare sînt *date* istorice absolute; caracter relativ, mereu ameliorabil, caracterul de a se infiltra mereu altfel în prezent are doar conștiința științifică istoriografică a datului istoric.

★

Domeniul de discipline istoriologic-istoriografic al filozofiei se prezintă parcă — în optica pe care am schițat-o — *fiind cu precumpănire filozofie actuală privită în perspectivă genetică și doar în mod subsecvent domeniu istoric*. Semnificativ în acest sens este faptul că acest domeniu

[6] J.-P. Sartre, *Convorbire* cu Bernard Pingaud, în „Art" (vezi „Secolul 20", 1967, nr. 5, p. 88).

este reflex al dezbaterilor contemporane. Cel care procedează la o trecere în revistă a literaturii istoriografice din ultimele decenii referitoare, să zicem, la Descartes, va regăsi în ea interpretări existenţialiste, fenomenologice, neothomiste, marxiste etc., va regăsi cu alte cuvnite *filozofia deceniilor noastre* cu principelele ei ciocniri de idei, cu principalele ei succese şi insuccese. La fel de semnificativ e şi alt fapt : în domeniul nostru se reflectă în fiecare moment istoric modul specific în care în acel moment se înfăptuieşte pe plan filozofic personalitatea umană colectivă şi progresul valorilor ei. Acestea impun pe prim plan anumite preocupări filozofice lăsînd în umbră altele. Ca urmare, istoriografia asupra trecutului filozofic acordă în fiecare moment istoric atenţie precumpănitoare unor anumite sisteme ale trecutului, sau anumitor teme din sistemele trecutului şi lasă ceva mai în umbră altele, în raport cu sus-menţionatele comandamente ale prezentului. Istoria confucianismului a cunoscut timp de milenii în China prezentări cu accente mereu schimbate, prezentări al căror şir se înfăţişează în linii generale ca un gen de film al mişcării istorico-intelectuale a acestor milenii. Sau : odată cu apariţia socialismului ştiinţific şi legat de aceasta s-a deschis şi se intensifică mereu dezbaterea asupra aşa-numitului comunism platonic [7].

Dar, repet : trecutul şi valoarea lui, atît logică precum şi istorică sînt *date*. Putem avea o atitudine pozitivă faţă de schimbările de accent în raport cu viaţa filozofică a prezentului doar avînd conştiinţa faptului că nu speculăm astfel comprehensiunea sau evaluarea ideilor trecutului, ci că variem doar utilizarea lor ca argumente de istorie a filozofiei în raport cu tematica dezbaterilor prezentului.

Semnalăm la acest punct riscul unei grave devieri care, în mai mică sau mai mare măsură, s-a făcut simţită în lucrările mai vechi ale *tuturor* celor care, în ultimele două decenii, ne-am ocupat de istoria filozofiei. Îmbrăţişarea unei false descoperiri ori preschimbarea neadecvată a comprehensiunii sau evaluării trecutului sub influenţa modificării comendamentelor prezentului, transformă cea mai înălţată dintre valorile gîndirii filozofice în genere, inclusiv a celei istoriografice care ne preocupă aici, — aspiraţia către nelimitata autodepăşire — în cea mai întunecată dintre non-valori : *conjuncturalismul*. Cu toată prăpastia ce le separă ,ele sînt adesea confundate, căci e greu de definit în mod riguros contrastul neîndoielnic dintre ele. Oricum, însă, e cert că în timp ce conjuncturalismul este înlocuirea unei dogme apriorice cu altă dogmă apriorică, autodepăşirea nu poate fi decît produsul dezbaterii *libere* dintre istoricii filozofiei confruntaţi *a posteriori* cu faptele.

Dezbaterea liberă ne îngăduie să valorificăm o însuşire esenţială a marxismului autentic : capacitatea de absorbţie şi autosurmontare ; în adevăr, ştim că pentru orice epocă, deci şi pentru cea actuală, nivelul cel mai înalt al gîndirii filozofice — nivel materialist, dialectic — nu este produsul mişcării unei singure linii de orientare filozofică, ci este produsul selectiv al disputei novatoare dintre sisteme variate, adesea opuse unele

---

[7] Spre ilustrare vezi două studii recente : J. H. Randall jr., *Plato's Treatment of the Theme of Good Life and His Criticism of the Spartan Ideal*, în „Journal of the History of Ideas", 1967, nr. 3 ; R. S. Brumbaugh, *A New Interpretation of Plato's Republic*, în „The Journal of Philosophy", 1967, nr. 20.

altora ca valoare cognitivă, ca valoare filozofică în genere. Acela care, în anul 1968, crede că spre a prezenta marxismul se poate limita la prezentarea exactă, fie şi originală, a lucrărilor lui Marx şi Engels, procedează ca un botanist care spre a ne înfăţişa o plantă, i-ar descrie doar rădăcinile. Dar ţinem seama, totodată, de faptul că numai filozoful marxist al zilelor noastre poate trasa conturul acelui nivel „cel mai înalt", format din idei create în marxism sau în afara lui. Acest contur trebuie să ne dea tabloul unei integrări sintetice, nu eclectice. În acest scop, instrumentul care operează sinteza — filozofia marxistă — trebuie, spre a putea funcţiona, să se delimiteze cu claritate de celelalte sisteme filozofice. Dacă-şi pierde conturul specific, rezultatul are caracter eclectic iar eclectismul, conform unei lecţii pe care ne-a dat-o elenismul, coincide cu intrarea filozofiei în catalepsie.

COMUNICĂRI

PASCAL ȘI EXISTENȚIALISMUL

DE

C. I. GULIAN

Pascal, în a cărui personalitate s-au întîlnit un mare savant, un profund psiholog și un zelos moralist creștin, a fost cu deosebire preocupat, ca moralist, de „mizeria" condiției umane. Tema condiției umane fusese adînc dezbătută de către Montaigne. Ca un adevărat exponent al clasei noi în ascensiune, Montaigne reușește să ia o poziție nouă față de morala religioasă, care înfiera „păcatul originar" și „imperfecția" umană. În judecarea omului, Montaigne se oprește la formula liniștitoare : omul nu este „nici înger, nici bestie". Față de exortațiile bisericii, ca și față de cele ale stoicilor de a depăși „măsura umană", față de disprețul teologilor pentru slăbiciunile „creaturii", Montaigne arată că omul n-are de ce se rușina de sine. Fără să tăgăduiască, ci, dimpotrivă, luminînd și accentuînd contradicțiile și rătăcirile, neputințele și fragilitatea condiției umane, Montaigne ajunge totuși la concluzia că omul poate și trebuie să se accepte *așa cum este*. Bucuria de viață și creație poate izvorî și din acceptarea de sine ; „natura" justifică slăbiciunile și limitele umane.

Este deosebit de semnificativă poziția lui Pascal față de Montaigne și față de întreaga morală nouă, „naturalistă", pe care o exprima Montaigne : deși învață de la precursorul său, deși preia și dezvoltă original rezultatele psihologiei dezbărate de teologie, Pascal, ca moralist creștin, ia poziție ostilă față de morala nouă pe care o încarnase marele umanist. În partea a VI- a din *Pensées* se poate urmări șovăiala între spiritul obiectiv științific al savantului Pascal și obiectivele moralistului și apologetului creștin. Și Pascal își dă seama că omul nu este „nici înger, nici bestie". Și el își dă seama că, într-o analiză antropologică obiectivă, omul poate apărea demn de milă, dar totodată este de admirat. El este acela care vorbește cu impresionant patos despre „demnitatea gîndirii" și despre om ca „trestie gînditoare". Pascal urmărește cu fermitate tema „mizeriei și gloriei" umane, și, atît timp cît uită de scopul pe care îl urmărește — — de a demonstra că mizeria condiției sale împinge pe om spre Dumnezeu

Rev. filoz., 15, 10, p. 1177–1183, București, 1968

—, reflecţiile pascaliene ne înfăţişează sesizant valoarea şi limitele umane, impunîndu-se ca un model de antropologie filozofică.

Omul renaşterii — care există indubitabil în Pascal — cîntă în mod spontan gloria omului; teologul creştin nu află în om decît „nestatornicia", „urîtul", „neliniştea". Mizeria umană este „... nefericirea naturală" a condiţiei noastre şi este atît de jalnică, încît „nimic nu ne poate mîngîia". Chiar dacă omul dispune de raţiune, la ce-i foloseşte? — întreabă Pascal. În viaţă, ceea ce-i mînă pe oameni sînt pasiunile, iar ceea ce le determină judecăţile şi aprecierile este obiceiul, cutuma. Oamenii ascultă de obiceiuri şi de legi, cred în morală şi drept. Dar, dacă confruntăm diversitatea uluitoare a obiceiurilor şi legilor, vedem că ele sînt relative şi iraţionale. Pe ce motiv ne putem întemeia ca să susţinem că cutare obicei este mai just sau mai raţional decît altul? Ceea ce-i just într-o ţară este crimă într-altă ţară. Nu există deci — conchide Pascal — nici o bază raţională a dreptului şi moralei; ambele sînt iraţionale, absurde. Se poate ca un om să aibă dreptul să mă ucidă pentru că locuieşte dincolo de rîu şi pentru că prinţul al cărui supus este se află în război cu al meu? — se întreabă Pascal. Şi el conchide că oamenii, neputînd da forţă dreptăţii, au făcut ca puterea să capete atributul echităţii.

Observatorul profund al vieţii, care a fost Pascal, a sesizat cu pătrundere domnia dreptului celui mai tare, superioritatea forţei asupra dreptului: „La force est la reine du monde, et non pas l'opinion" (V, 303). El a dezvăluit cu luciditate baza raporturilor dintre oameni: relaţiile de necesitate, relaţiile de forţă. Regalitatea se bazează pe slăbiciunea şi ignoranţa popoarelor; respectul pentru regi are o bază iraţională — „la folie des peuples". Respectul pentru cei mari este determinat nu de valoarea lor, ci de mărimea suitei, a alaiului.

Pascal, revine adesea la o caracterizare a situaţiei umane, pe care au dezvoltat-o pînă la saturaţie unii romancieri şi existenţialişti: urîtul. Pascal afirmă că omul este atît de nefericit, încît s-ar plictisi chiar fără nici o pricină, prin propria stare a fiinţei sale. Omul îşi este sieşi atît de urît, încît trebuie să fugă de sine; goana după plăceri, goana după satisfacţii deşarte, setea de activitate şi groaza de repaus nu sînt decît expresii ale urîtului.

Pascal este revoltat de cutezanţa lui Epictet, care îl aşază pe înţelept alături de zei. Omul nu trebuie lăudat, fiindcă situaţia lui n-are nimic demn de laudă; el îşi caută locul şi nu-l găseşte, iar datoria moralistului este să stimuleze această căutare neliniştită, să nu-l lase pe om mulţumit de sine, chiar dacă această mulţumire este foarte modestă.

În timp ce Montaigne constată cu curiozitate şi nepăsare contradicţiile şi limitele umane, Pascal găseşte în ele un mijloc de a umili omul, ba chiar de a-l aduce la desperare: „Je ne souffrirai point qu'il se repose en lui...". De aici şi înverşunarea lui Pascal împotriva tuturor distracţiilor (*divertissements*), prin care omul caută să uite de gravitatea problemelor etice. Oamenii caută cu neastîmpăr orişice mijloc de a se îndepărta şi de a uita de ei înşişi. Aceasta repugnă, firește, oricărui moralist, dar lui Pascal îi repugnă nu numai pentru că această căutare de distracţii trădează un gol sufletesc, ci şi pentru că ea înseamnă o împăcare cu viaţa, o acceptare de sine şi o acceptare a existenţei. Ţelul mărturisit al lui Pascal

este tocmai să răscolească nemulţumirea de sine, să provoace dezgustul şi ura de sine. Concluzia triumfătoare a zeci de constatări şi reflecţii este : „*Eul* este detestabil...".

Pascal condamnă cu scîrbă individualismul Renaşterii în persoana lui Montaigne : „Prost gînd a avut şi Montaigne cînd a hotărît a se zugrăvi pe sine (în cartea lui), căci el a făcut aceasta nu în treacăt şi împotriva maximelor sale sau din greşeală, cum se întîmplă oricui, ci chiar prin maximele sale şi pe baza unui plan făcut mai dinainte"[1]. Nu lauda omului, nu ditirambi închinaţi capacităţilor lui, ci un tablou întunecat al slăbiciunilor şi mizeriilor umane, acesta-i obiectivul lui Pascal, care este în flagrantă contradicţie cu îndemnul la cunoaşterea şi valorizarea obiectivă a omului. Creştinul Pascal neagă ceea ce propune gînditorul (antropologul). Moralistul creştin mărturiseşte candid *de ce* pune mai presus tabloul negativ al condiţiei umane : „... pentru ca el (omul) să întindă braţele spre Mîntuitorul...".

Singura calitate umană de care mai ţine seama Pascal este capacitatea omului de a cunoaşte adevărul şi de a fi fericit prin credinţă. Pascal a înţeles prea bine că în epoca lui, după ce omul modern gustase din beţia cunoaşterii, a artei, a bucuriei de viaţă, sarcina înăbuşirii individualismului şi a setei de valoare, atît materiale, cît şi spirituale, era destul de grea. De aceea, Pascal îşi desemnează cu fermitate obiectivele : subaprecierea raţiunii, a ştiinţei, a artei, a plăcerilor, forţei şi a prestigiului social şi, mai ales, umilirea eului.

Omul trebuie să înţeleagă — scrie Pascal — că este un monstru incomprehensibil. Omul trebuie să se sperie de contradicţiile care mişună în fiinţa lui morală. Omul trebuie să recunoască zădărnicia cunoaşterii şi deşertăciunea artei ; Pascal desconsideră teatrul, muzica şi pictura. (Este mai indulgent cu arta literară, fiindcă simte că el însuşi este un mare scriitor şi fiindcă nu se socoteşte lipsit de vanitatea scrisului...)

Într-o notă succintă, Pascal îşi propune : „De scris împotriva celor care adîncesc prea mult ştiinţele. Descartes". Iar în altă notă mărturiseşte că nu-i poate ierta marelui său contemporan faptul că l-a concediat pe Dumnezeu din regnul naturii, adică tocmai meritul istoric al făuririi primului tablou materialist-mecanicist, ştiinţific, al universului. În fond, Pascal desconsideră cunoaşterea naturii pentru că ea reprezintă o satisfacţie morală, o cale de împăcare a omului cu sine însuşi.

Pascal simte şi reliefează *opoziţia* dintre om şi univers : „Ce-i omul în (cadrul) infinitului ?" Antiteza dintre caracterul finit al omului şi caracterul infinit al universului este un izvor de amărăciune, îndoială, neîncredere în puterea de cunoaştere a omului. Omul se află la mijloc între două infinituri. Din această situaţie, din care pentru un Copernic, Bruno sau Galilei decurge patosul independenţei şi îndrăznelii gîndirii ca o componentă principală a noului etos, izvorăşte pentru Pascal *desperarea*. Din relativitatea cunoaşterii, din faptul că cunoaşterea, după cum arăta deja Galilei, nu este absolută cantitativ (în extensie), dar este obiectivă calitativ (este intensivă), din această relativitate, Pascal trage concluzia umilinţei şi desperării. Deoarece lumea se înfăţişează ca o reţea infinită

[1] Blaise Pascal, *Scrieri alese*. Traducere George Iancu Ghidu. Studiu introductiv de Ernest Stere, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 62.

de legături şi interacţiuni, de aceea omul trebuie să fie „... dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin".

Dificultăţile, obstacolele şi incertitudinile cunoaşterii sînt transformate de Pascal într-un *argument etic* : omul trebuie să se lepede de raţiune, să recunoască nonsensul ei. Argumentarea pascaliană se caracterizează prin alternative : totul sau nimic. Dacă omul nu poate avea fericirea totală, cunoaşterea totală, certitudinea totală, atunci toate aceste valori se risipesc, nu mai sînt nimic.

Neantul joacă la Pascal un rol important ; tema neantului împletită cu cea a desperării şi iraţionalului îi apropie în chip semnificativ pe existenţialiştii contemporani — chiar şi pe cei atei — de poziţia moralistului creştin.

A doua zi după cea de-a doua convertire, Pascal scrie opusculul *Sur la conversion du pécheur* (1655), în care descrie noua sa stare de spirit. De fapt nu-i numai o stare de spirit, ci o nouă atitudine etică, o nouă concepţie despre viaţă. Miezul ei este noua atitudine a conştiinţei faţă de existenţă, pe care Pascal o caracterizează *în opoziţie* cu starea de spirit anterioară : „Primul lucru inspirat de către Dumnezeu sufletului pe care a binevoit să-l atingă cu adevărat este o cunoaştere şi o perspectivă cu totul extraordinară prin care sufletul consideră lucrurile şi pe sine însuşi într-un mod cu totul nou" [2].

Noua stare spirituală este de „teamă" şi duce la un reviriment în atitudinea conştiinţei faţă de tot ce mai înainte accepta şi-i plăcea în existenţă. Existenţa întreagă cade sub semnul caducităţii, „neantizării", conştiinţa „... consideră lucrurile ca fiind perisabile şi *chiar de acum pierite* ; şi *în lumina certă a neantizării* a tot ce iubeşte, ea se înfioară în această consideraţiune, văzînd că fiecare clipă îi răpeşte folosul bunului său, şi că ceea ce îi este mai scump se scurge în orice moment" [3].

După cum reiese limpede din această proaspătă mărturie a convertitului, prima acţiune spirituală a „vieţii noi" trebuie să fie negarea vieţii, smulgerea valorilor din cîmpul existenţial, „neantizarea" lumii. În fond, neantizarea este un mijloc pentru ca conştiinţa să se sustragă valorizării, pentru ca ea să nu mai accepte „bunurile", „stima şi dispreţul", adică integrarea în normele şi criteriile valorizării sociale.

Mai tîrziu, în *Pensées*, pentru a terifia omul neprevenit, pentru a-l zgudui pe „libertin" şi a-i determina criza morală menite să-l ducă la prosternarea în faţa divinităţii, Pascal trasează tabloul neantului, situaţia dramatică a conştiinţei pierdute în mijlocul neantului. Pascal vorbeşte despre „îngrozitoarele spaţii ale universului" şi despre ignoranţa sfredelitoare cu privire la tot ce ne înconjoară. Nu ştim cine ne-a adus pe lume, nici ce-i lumea, nici cine sîntem noi înşine ; trăim „ignoranţa teribilă" despre tot ce ne înconjoară ; nu ştiu ce-i corpul meu, nici ce sînt simţurile sau gîndirea ; nu ştiu de ce mă aflu mai curînd în acest loc decît în altul. (În limbajul lui Sartre : „L'être est sans raison, sans cause et sans nécessité"[4].)

---

[2] Pascal, *Pensées et opuscules* , Ed. Brunschvicg, 1904, p. 126—127.

[3] *Ibidem* (subl. ns.).

[4] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 713.

Omul se definește iar ca un punct pierdut într-un ocean al *neantului*, *veșniciei* și *misterului*, trei motive centrale existențialiste. La Pascal, infinitul, neantul, veșnicia și misterul converg într-o viziune unitară. Din clipa în care infinitul existenței nu mai are sens, din clipa în care existența nu mai este posibilitate deschisă pentru acțiune și cunoaștere, infinitul devine neant.

Sentimentul iraționalului existenței iarăși îi apropie pe existențialiști de moralistul creștin. Pascal răstoarnă situația pozitivă dintre gîndire și existență, care se traduce prin recunoașterea, acceptarea și folosirea determinismului. În timp ce raționalistul se bucură de tot ce descifrează prin cifrul determinismului, iraționalistul cere explicarea determinismului însuși. Pascal nu acceptă existența ca dat; datul însuși este pus sub semnul întrebării: „... je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors" (III, 205).

Atingem aici un punct în care se îngemănează frapant eticul și teoreticul, din care reiese cu evidență faptul că inacceptarea existențială, negarea existențialistă ca fenomen etic, determină iraționalismul ca fenomen teoretic. Pentru conștiința normală, din punct de vedere psihologic și etic, problema și perspectivele activității și realizării se fundează pe acceptarea existenței ca dată. Această acceptare, firește, nu exclude intenția, dorința și lupta pentru schimbarea, transformarea unora sau altora din aspectele existenței (naturii sau societății). Însă este evident că pentru a transforma o realitate trebuie să o presupunem ca dată, să luăm existența dată ca punct de plecare, iar nu să o considerăm absurdă sau să o punem „între paranteze".

Iraționalismul consideră ca „absurdă" sau „misterioasă" existența nu numai pentru că nu poate fi suficient sau de loc cunoscută prin rațiune, ci pentru că *este* așa cum este, pentru că ea nu corespunde sau nu răspunde cerințelor afective sau axiologice. Faptul că nu știe *de ce* s-a născut în veacul al XVII-lea (sau al XX-lea), și nu în alt veac, faptul că nu există o motivare sau o rațiune a contingentului, faptul că există o necesitate opusă subiectivității sau care nu ține seama de dorințele subiective — toate acestea sînt tot atîtea motive pentru existențialist de a face din raportul om-existență un conflict, o situație dramatică și absurdă, o situație *inacceptabilă*. Teoretic, faptul că existența este învăluită în mister, că ea este încărcată de necunoscute poate stimula — și a și stimulat și stimulează — gîndirea.

Negarea acestui fenomen, răsturnarea lui într-un sens negativist, este determinată de dorința unei „alte" existențe — fie în lumea virtuții istorice sau a religiei creștine. Negarea rațiunii, a sensului și valorii ei este imperios cerută, la Pascal, de soluția etică, de soluția mîntuirii: „... Il faut renoncer à la raison pour garder la vie...".

Pascal vorbește despre existența și funcția rațiunii, despre felurile în care se înfățișează rațiunea, despre lupta ei cu pasiunile. Există chiar reflecția — dar neconcludentă — prin care este socotit ca un exces tot atît de condamnabil să nu folosești rațiunea pe cît este de condamnabil să folosești numai rațiunea (IV, 253). Dar „... ultima acțiune a rațiunii este să recunoască infinitatea lucrurilor care o depășesc...", deci sensul ei

ultim este *supunerea* : „Soumission est usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme" (VI, 269). Raţiunea trebuie să facă un ultim efort nu pentru a-şi supune misteriosul, necunoscutul, ci pentru a înţelege că trebuie să se anihileze, să renunţe la sine : „Il n'y a rien de se conformer à la raison que ce désaveu de la raison" (IV, 272).

Unul din motivele denigrării raţiunii, ale înjosirii ei conştiente la Pascal este demonstrarea tezei janseniste că „credinţa este un dar al lui Dumnezeu", iar nu un rezultat al raţiunii. Pascal vrea să convingă că omul n-are nici un merit, că el depinde cu totul şi cu totul de divinitate, că el vine cu mîinile goale spre această divinitate, pe care n-o egalează întru nimic. În credinţă nu-i nevoie de raţiune, ci numai de sentiment; Pascal, deşi personal este om de ştiinţă şi admirator al raţiunii, accentuează neobosit caracterul pur afectiv, iraţional, al atitudinii religioase : „Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point...". „C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison...".

În veacul în care nevoia certitudinii raţionale şi-a căpătat o amplă expresie prin problema metodei (Descartes), în epoca în care setea de „idei clare" devine o lozincă spirituală generală, Pascal înalţă obscuritatea teologică deasupra clarităţii raţionale : „... Recunoaşteţi deci adevărul religiei în însăşi obscuritatea ei..." (VII, 565). Şi el proclamă cu îndrăzneală „nebunia", adică iraţionalul religiei, ca şi precursorul său Tertulian (Credo quia absurdum est).

La prima vedere, nu apare legătura dintre teza despre iraţionalitatea sau absurditatea existenţei şi iraţionalitatea religiei, legătura dintre iraţionalitatea (contradicţiile) gîndirii umane şi iraţionalitatea religiei. Lipsa de legătură este *pentru noi* : ni se pare de neînţeles ca cel ce critică iraţionalul existenţei să prefere iraţionalul total.

Dar repulsia faţă de iraţionalitatea existenţei nu este repulsia faţă de iraţional, ci faţă de *existenţă*, căci ceea ce-i trebuie conştiinţei anexistenţiale nu este mai mult raţional, ci *altă* existenţă decît cea reală : planul fictiv, iluzionar (oricît de iraţional ar fi el!) al religiei.

Acceptarea existenţei şi raţionalitatea sînt strîns legate : raţionalitatea, sau acceptarea şi folosirea raţiunii, este implicată în acceptarea existenţei. Inacceptarea raţiunii, desconsiderarea ei sînt fenomene relevante pentru atitudinea negativistă faţă de existenţă. De aici, după cum se va vedea, ura iraţionalistului Kierkegaard împotriva raţionalistului Hegel.

Pascal a mărturisit foarte clar motivele etice ale negării existenţiale, inclusiv negarea sau desconsiderarea raţiunii : „... Trebuie să renunţăm la raţiune, pentru a ne salva viaţa...". Este însă vorba nu de o viaţă reală, viaţa clădită pe acceptarea existenţei, ci de o „altă" viaţă : viaţa nemuririi sufletului, viaţa credinţei, viaţa extincţiei personalităţii. Vorbind, de pildă, despre nemurirea sufletului, Pascal arată că problema aceasta este atît de importantă, „...încît trebuie ca cineva să-şi fi pierdut orice sentiment pentru ca să ajungă să-i fie indiferentă". Toate acţiunile şi gîndurile noastre — afirmă Pascal — iau o direcţie sau alta, după atenţia sau neatenţia faţă de această problemă, „... după cum vor fi de sperat sau nu bunuri veşnice..." (III, 194). „Nimic nu-i mai real... nici mai teribil... decît de a şti dacă vom fi fericiţi sau nenorociţi în veşnicie". Această „viaţă în veşnicie", fericirea sau suferinţa veşnică consti-

tuie problema esenţială care hotărăşte totul, iar nu imperfecţia gîndirii sau a simţurilor, scăderile omului sau iraţionalitatea moravurilor.

După cum am menţionat, condiţiile istorice în care a trăit Pascal i-au făcut destul de dificilă sarcina umilirii omului, a înăbuşirii personalităţii şi batjocoririi raţiunii. Pascal însuşi nu a putut uita complet nici de propria sa personalitate de gînditor şi savant, nici de poziţiile noi în cultura epocii sale. Lucrul acesta reiese cu deosebire în evidenţă atunci cînd Pascal discută atitudinea pe care trebuie să o luăm faţă de om şi posibilităţile lui de realizare etică. El nu poate să nu fie de acord cu Montaigne în critica pe care acesta o făcuse virtuţii stoice : „Ce que les Stoïques proposent est si difficile et si vain !" (VI, 360). Şi Pascal înclină uneori către o cale de mijloc între poziţii etice extreme. El critică textul celor două extreme ilustrate prin stoicism şi epicureism, poziţia acelora care înalţă prea sus, ca şi a acelora care coboară prea jos omul.

Pascal şovăie între a da omului o caracterizare zdrobitoare şi între dorinţa de a-l lăsa totuşi vrednic de harul divinităţii. Concluzia la care ajunge este că omului îi trebuie umilinţă nu ca o stare finală, ci ca stare de trecere spre „măreţia" religiei. Dar în această stare, firește, omul însuşi n-are nici un merit ...

★

Dacă existenţialismul este o „trezire" a conştiinţei, un îndemn spre acele frămîntări şi probleme care ne scutură din „sistemele de liniştire" (Péguy), atunci gîndirea lui Pascal, în pofida inactualităţii *soluţiei* lui finale religioase, se înscrie printre cele mai adînci iluminări ale ciocnirii dintre om şi fiinţă. Dincolo de poziţii şi soluţii, îndoielile şi întrebările lui Pascal ne duc spre elucidarea problemei existenţiale, a sensului omului şi existenţei, a modalităţilor dobîndirii unui sens din iluminarea nonsensului.

PROBLEMA ŞI CORELATUL SĂU OBIECTIV

DE

DIETER WITTICH (R.D.G.)

În diferitele materiale apărute în legătură cu situaţia problemei, se remarcă, pe drept cuvînt, că elaborarea unei teorii ştiinţifice despre *problemă* cere efortul comun al mai multor ştiinţe, de pildă al istoriei ştiinţei, al psihologiei gîndirii, al metodologiei, al filozofiei marxiste şi, îndeosebi, al teoriei marxiste a cunoaşterii. Comunicarea mea se va referi la o consecinţă, care rezultă din teoria marxistă a reflectării, pentru teoria problemei.

Anume, dacă vom porni de la definiţia destul de răspîndită a noţiunii de „problemă" (care înţelege prin acest termen — spre deosebire de denaturarea noţiunii în limbajul comun — ceva de natură strict ideală), atunci, din punctul de vedere al teoriei marxiste a cunoaşterii, ne putem pune, evident, întrebarea : ce reflectă „o problemă" oarecare? Ne vom ocupa, aşadar, înainte de toate, de corelatul obiectiv al problemei şi vom încerca să schiţăm cîştigul teoretic pe care ni-l poate oferi punctul de vedere ce priveşte problema ca reflectare a unui corelat obiectiv. Prin aceasta va trebui să diferenţiem terminologic respectivul corelat obiectiv de problema însăşi. Ne delimităm, aşadar, de acele obişnuinţe de limbaj ce denumesc atît „Problema", cît şi corelatul ei obiectiv printr-un acelaşi termen, respectiv cel de problemă (de exemplu : „a rezolva o problemă", spre deosebire de „a se lovi de o problemă" sau „a descoperi o problemă"). În acord cu autorii sovietici I. I. Motşalov şi S.S. Sarikov, caracterizăm corelatul obiectiv al unei probleme drept o „situaţie de problemă" (*Problemsituation*). Folosim, prin aceasta, termenul de „situaţie de problemă" într-un mod diferit de cel al tezelor care consideră existenţa „situaţiei de problemă" a unei probleme ca fiind în strînsă dependeţă de „conştientizarea problemei" (*Problembewusstsein*).

În definirea corelatului obiectiv al unei probleme oarecare, ne vom referi la următoarele elemente şi situaţii :

1) La cunoştinţa deja dobîndită (C)

Rev. filoz., **15**, *10*, p. 1185 – 1189, Bucureşti, 1968

2) La o anume cerinţă socială (S)

3) La obiectul cunoaşterii (O), asupra căruia putem obţine cunoştinţe noi, neconţinute în C.

Nu este posibil, aşadar, cum s-a încercat pînă acum, să deducem situaţia generatoare de problemă (*Problemsituation*) pe baza existenţei numai a unuia sau a două din elementele enumerate mai sus. Evident, nu este de ajuns existenţa separată a unor obiecte ale cunoaşterii, a unei cerinţe sociale sau a unui nivel deja atins, de cunoştinţe, pentru a ne afla în faţa unei asemenea situaţii de problemă. Pe de altă parte, nu orice coexistenţă a acestor trei factori provoacă automat o stare generatoare de problemă. Dacă, de pildă, o cerinţă socială S_k poate fi satisfăcută prin cunoştinţele deja dobîndite C_k asupra obiectului cunoaşterii O_k, atunci, desigur, nu va lua naştere nici un fel de situaţie de problemă. O „*situaţie de problemă*" se caracterizează, aşadar, printr-o *anumită* relaţie între valori (mărimi) date ale lui C S şi O. Ea este constituită atunci cînd cunoştinţele deja dobîndite C_z asupra unui obiect O_z nu sînt suficiente spre a satisface o anumită cerinţă socială S_z. Problema cuprinde atunci cunoaşterea unei asemenea stări de fapt ca şi intenţia exprimată prin „probleme" (*in Fragen*) de a transforma, prin cercetarea unui obiect dat S, pe C (cunoştinţa dobîndită anterior) în C'. Rezolvarea problemei, ca rezultat, constă astfel în procesul efectuat de transformare a cunoştinţei originare date C în C', astfel încît o anumită cerinţă socială S să poată fi satisfăcută din punctul de vedere al cunoaşterii.

Fiecare situaţie de problemă este caracterizată, aşadar, printr-o „insuficienţă informaţională" (*Informationsmangel*), declanşată de o anumită situaţie socială. Un astfel de deficit informaţional se poate referi la cele mai diferite obiecte. De pildă, o cunoştinţă anterior dobîndită nu ajunge spre a explica teoretic o stare de lucruri nou descoperită; spre a construi necontradictoriu o teorie dată; a desăvîrşi un anumit instrument de producţie sau pentru a putea stabili un anumit algoritm şi aşa mai departe. Doresc să subliniez acest lucru în opoziţie cu acele teze în care se vorbeşte de faptul că problema ţinteşte *sau* spre cunoaşterea unui domeniu al realităţii, *sau* spre aprecierea, spre evaluarea, respectiv transformarea unei stări, a unei situaţii a realităţii. După părerea mea, problemele ţintesc întotdeauna dobîndirea unor noi cunoştinţe asupra realităţii, deosebiri apărînd numai din intenţiile de aplicare a cunoştinţelor obţinute. Problemele ştiinţifice şi cele neştiinţifice pot fi deosebite după faptul dacă plusul de cunoaştere este urmărit sau nu din punctul de vedere al unui sistem ştiinţific şi dacă răspunde sau nu necesităţilor acestuia.

Care din împrejurările întîlnite în literatura dedicată teoriei cunoaşterii sau metodologiei pot fi cuprinse în deosebirea, cerută de teoria marxistă a reflectării, dintre problemă şi situaţie generatoare de problemă, respectiv ce problematică poate fi desprinsă de aici?

Prin diferenţierea dintre „situaţia de problemă" şi „problemă" devine evident faptul că fiecare punere de problemă este deja cu necesitate legată de noi cunoştinţe. Căci ea presupune cunoaşterea faptului că o anumită cunoştinţă C despre O nu este suficientă spre a corespunde unei anume cerinţe S. Recunoaşterea unei situaţii de problemă ştiinţifică presupune, aşadar, faptul că de fiecare dată ştiinţa şi împrejurările (situaţiile)

practice în cadrul cărora ea fiinţează (domeniul posibilelor necesităţi de cunoştinţe, aşadar) sînt stăpînite în mod corespunzător de oamenii de ştiinţă. Prin analogie, lucrul rămîne valabil şi pentru recunoaşterea şi cunoaşterea situaţiilor de probleme politice. Aceasta presupune, de asemenea, cunoştinţe ştiinţifice şi politice bine fundamentate, ca şi activitate politică.

Diferenţierea dintre problemă şi situaţie de problemă ne înlesneşte să înţelegem ce este raţional în caracterizarea problemei ca o „cunoaştere a necunoaşterii" (*Wissen von Nichtwissen*), larg răspîndită atît în literatura marxistă, cît şi în cea nemarxistă. Expresia aceasta, luată *ad litteram* este logic incorectă. Ea exprimă o cunoştinţă despre ceva ce nu cunoaştem; ea atribuie, aşadar, elemente comune unor clase disjuncte. În această incorectitudine, expresia la care ne referim a fost privită ca echivalentă cu expresia: „cunoaştere înaintea cunoaşterii" (*Wissen vor dem Wissen*) şi de aici s-a dedus, în sfîrşit, faptul că *problemei* îi este propriu un aspect aprioric. S-a încercat, prin aceasta, să se explice *problema* pe cale idealistă. Evident însă că termenul „Ne-cunoaştere" (*Nicht-wissen*) din formularea la care ne-am referit indică o situaţie de problemă (*Problemsituation*). El evidenţiază pur şi simplu o proprietate a unei cunoştinţe cuprinse într-o *Problemsituation*, respectiv aceea că ea nu poate satisface cerinţele sociale. Expresia citată vrea să exprime, aşadar, „cunoaşterea unei situaţii de problemă" (*das Wissen um eine Problemsituation*). Această formulare nu mai lasă loc unei interpretări idealiste.

În această ordine de idei, devine limpede încă un fapt: o problemă oarecare este strîns legată de o metacunoaştere a unui stadiu de cunoştinţe dat (*Wissensstand*). Ea se află în strînsă legătură cu recunoaşterea faptului că un anumit stadiu de cunoştinţe nu posedă caracteristica de a putea răspunde unor cerinţe sociale prezente. Această afirmaţie descrie însă o stare de lucruri, în care este inclus însuşi stadiul de cunoştinţe dat. Ea este — raportat la aceasta — o metaafirmaţie. Această metaafirmaţie (*Metaaussage*) poate fi adevărată sau falsă, şi aici putem fi de acord cu Sarikov, care arată că problemelor le corespunde o valoare de adevăr. În orice caz, o metaafirmaţie falsă asupra respectivei stări de lucruri ar exclude existenţa unei situaţii de problemă şi, prind aceasta, şi aceea a unei probleme corespunzătoare.

Dacă prin aceasta problema este permanent legată de metacunoaştere, nu acelaşi lucru se poate spune despre rezolvarea obţinută. Ea reprezintă o dezvoltare a lui C (cunoştinţa dobîndită anterior), care constituie o parte a situaţiei de problemă, în C', care anulează situaţia generatoare de problemă. Această constatare ne face ca din motive semantice să ne îndoim de justeţea tezei lui Sarikov, conform căreia problemele sînt structurate toate la fel în ipoteza corespunzătoare şi în teorie, şi că se deosebesc între ele numai după gradul lor de precizie. Problemei i-ar fi proprie astfel o imprecizie maximă, ipotezei una foarte mare, teoriei nefiindu-i specifică nici un fel de impreciziune. Dar se pune întrebarea dacă are în general caracter metateoretic nu numai cunoaşterea unei situaţii de problemă, de care este legată orice problemă, ci întrebarea asupra necunoscutului (*die Frage nach Unbekanntem*) etc., aşadar, şi problema însăşi. În fapt, întrebări cum ar fi: „care este cauza lucrului L stabilt în domeniul de obiecte O?", aşadar, o întrebare teoretică formulată în limbaj obiectual (*Objekttheoretische Frage*), raportate la cunoştinţa C, ar putea fi concepute

sub forma : „ce fel de cunoaştere lărgeşte cunoştinţa C, în aşa fel ca C' să poată explica cauza lui L''?, care, raportată la C, este o întrebare formulată în limbaj metateoretic. Aş vrea să pun, aşadar, în discuţie faptul dacă nu cumva *problema*, spre deosebire de rezolvarea *problemei*, posedă ea însăşi în general un caracter metateoretic.

Deosebirea dintre situaţia de problemă şi problemă ne permite mai departe precizarea că fiecare situaţie de problemă există independent de o problemă corespunzătoare, în vreme ce aceasta din urmă nu poate exista independent de o situaţie de problemă şi prin aceasta că problemei îi este propriu un caracter obiectiv.

Din cele expuse rezultă apoi că numărul elementelor unei mulţimi de probleme P (*Problemmenge*) cunoscute pe baza unui anumit stadiu de dezvoltare al practicii (ca proces social general de transformare a realităţii obiective) nu poate fi niciodată mai mare, ci cel mult egal cu numărul elementelor mulţimii (cantităţii) obiectiv date a situaţiilor de problemă S, care este legată de stadiul de dezvoltare al practicii. Se ridică de aici o nouă întrebare : în ce fel, în cazul unei mulţimi S, istoric date, este dependent numărul de elemente P? Această întrebare ne conduce la influenţa pe care o cunoştinţă dobîndită, capacităţile psihice etc., pe scurt, aşa-numitul factor subiectiv, o exercită asupra necunoaşterii situaţiilor de problemă. Aş vrea să subliniez, în această ordine de idei, în special rolul ideologiei. O anumită ideologie poate impulsiona sau, dimpotrivă, frîna, observarea situaţiilor de problemă. Dacă, de pildă, din cadrul unei filozofii, se afirmă că cunoaşterea noastră este încheiată, că tot ceea ce apare nou poate fi subsumat unor teze şi formulări teoretice, deja elaborate, atunci evident că nu se uşurează observarea situaţiilor de problemă ce apar mereu o dată cu progresul practicii. Cunoaşterea situaţiilor de problemă este frînată de o concepţie filozofică şi în cazul că neagă existenţa unor anumite situaţii de problemă. Este cunoscut faptul că reprezentanţii neopozitivismului au negat faptul că există situaţie de problemă de natură filozofică. Asupra acestui lucru vom mai reveni. Ideologia burgheză frînează cunoaşterea situaţiilor de problemă nu numai din cauza unor consideraţii gnoseologice, ci, de pildă, şi atunci cînd neagă existenţa unor legi sociale fundamentale (ca, de pildă, legea trecerii de la capitalism la socialism). O dată cu această lege sînt, bineînţeles, ignorate şi situaţiile de problemă condiţionate de ea.

Filozofia marxistă, dimpotrivă, prin tezele sale despre dezvoltare în natură şi în societate, despre caracterul relativ şi absolut al adevărului sau despre caracterul concret al adevărului etc., determină observarea unor noi situaţii de problemă. Ea poate sluji, de aceea, ca bază filozofică pentru o educaţie corespunzătoare a gîndirii creatoare.

În sfîrşit, ne vom pune întrebarea : de ce depind numărul şi felul elementelor S? Aici ne putem referi doar la o singură corelaţie : considerînd un nivel dat al cunoştinţelor anterior dobîndite, este fără îndoială mai bogată în situaţii de problemă mai dezvoltate acea societate care dă naştere unor cerinţe sociale mai înalte. Tocmai aceasta este ceea ce caracterizează societatea socialistă în opoziţie cu cea capitalistă. A. M. Weinberg a observat şi el că posibilităţile economice ale fiecărei ţări în parte nu permit decît prelucrarea unei părţi a situaţiilor de problemă cunoscute în momentul de faţă.

Cele de mai sus explică de ce o atare clasificare a problemelor și situațiilor de problemă este foarte importantă și pentru politică. În unele publicații marxiste ce se ocupă de teoria problemei se face în mod curent deosebirea între *probleme practice* și *probleme teoretice*. Indiciul, criteriul de împărțire pe baza căruia a luat naștere această clasificare, este totuși stabilit în chip diferit. Unele teze văd în gradul de dificultate al rezolvării caracteristica, criteriul hotărîtor, adică dacă rezolvarea respectivă presupune noi mijloace sau nu. În ultimă instanță, avem de-a face cu o problemă practică. În unele teze, diferențierea la care ne-am referit este dedusă din scopurile, din țelurile cărora le servește problema, ceea ce ni se pare, desigur, mai potrivit. Dacă însă înțelegem prin *practică* procesul social general de transformare a realității obiective, atunci devine limpede că orice problemă este una practică. Căci numai în dependență de practică apar situațiile de problemă și pe baza aceleiași practici devin cunoscute. Mi se pare, de aceea, mai potrivit, dacă facem împărțirea după scopul cărora le servește problema, să facem distincție între probleme ce servesc nemijlocit transformării practice a realității obiective și acelea ce servesc doar în chip mijlocit acestui scop. Din acest motiv mă declar în dezacord cu acele teze conform cărora anumite probleme pot fi cunoscute și prelucrate teoretic *înainte* ca practica să se izbească de situațiile de problemă respectivă. Aceasta ar însemna că practica nu este singurul fundament al cunoașterii. Ce se înțelege prin aceasta, e clar. Se poate afirma, pe bună dreptate, că în domeniul *științific* al practicii pot fi cunoscute situații de problemă înainte ca domeniul *productiv* al practicii să fie dat peste aceste situații. Dar și în acest caz, o situație de problemă este cunoscută în dependență de practică, și nu în afara acesteia.

O împărțire suficient de detaliată ar evidenția și problemele filozofice ca părți deosebite. Existența și, respectiv, neexistența lor prezintă de multă vreme un deosebit interes ideologic. Existența problemelor filozofice a fost energic negată încă de primii neopozitiviști. Astfel, Wittgenstein scrie în prefața la cartea sa *Tractatus logico-philosophicus* următoarele: „Cartea tratează probleme filozofice și arată — după cum sper — că punerea chestiunii în această probelmă se bazează pe înțelegerea greșită a logicii limbajului nostru". Bineînțeles, nu e momentul să discutăm acum, în acest context, dacă există sau nu cunoștințe filozofice. Dar, dacă este adevărată că ele există, atunci trebuie să existe și probleme și situații de problemă filozofice. Voi încerca să dau o definiție a acestora din urmă. O situație de problemă filozofică e prezentă atunci cînd enunțurile expuse într-un sistem filozofic nu sînt suficiente pentru a explica, sub raportul concepției despre lume, potrivit acestui sistem, anumite stări de lucruri obiectiv-reale sau imaginabile. Rezolvarea problemei duce la o respingere a construcției filozofice, sau, în cazul unei filozofii științifice, la o modificare a tezelor și enunțurilor, păstrîndu-se în același timp caracterul de bază al acestei filozofii. Interpretarea materialist-dialectică a metateoriilor pune, de pildă, pentru teoria marxistă a cunoașterii, o problemă ce este rezolvată printr-o modificare a enunțurilor și a afirmațiilor teoriei marxiste a reflectării și adevărului.

DESPRE MODALITATEA EXTRASENZORIALĂ DE CUNOAȘTERE

DE

TOMIN UROȘ

O trăsătură fundamentală a evoluției științei contemporane este aprofundarea procesului de cunoaștere științifică, apariția unor discipline științifice care au adus un punct de vedere cu totul nou în abordarea procesului cognitiv. Este vorba, în primul rînd, de teoria informației și de cibernetică. Este de asemenea vorba și de succesele unei discipline științifice care există încă din secolul trecut și care merge mereu înainte, dar care este aproape cu totul ignorată la noi. Avem în vedere parapsihologia care se ocupă de unele fenomene psihice supranormale, care, datorită rarității lor și, de foarte multe ori, interpretării lor eronate sînt considerate drept supranaturale și, ca atare, interzise cercetării științifice. Or, cu toate exagerările și denaturările existente, această disciplină dovedește realitatea unor fapte psihice care pun într-o lumină nouă unele postulate ale teoriei cunoașterii. Ne referim mai ales la telepatia și clarviziunea care reprezintă două tipuri principale ale percepției extrasenzoriale.

Ce este telepatia și ce este clarviziunea?

După R. Sudre, „telepatia este comunicarea gîndurilor care se stabilește între doi indivizi în afara organelor de simț obișnuite" [1]. Cunoscutul psiholog englez H. J. Eysenck dă o definiție mai amplă a telepatiei. După el, telepatia apare atunci cînd o persoană trece printr-o trăire care integral sau parțial corespunde unei trăiri trecute, prezente sau viitoare a unei alte persoane, aflată în viață sau moartă, în condițiile în care această corespondență nu poate fi explicată printr-o percepție senzorială sau printr-o inferență bazată pe o percepție senzorială sau pe o coincidență întîmplătoare. După același autor, este vorba de clarviziune atunci cînd o persoană trece prin trăiri ce corespund integral sau parțial trăirilor senzoriale ale unor obiecte sau evenimente trecute, prezente sau viitoare, într-un fel în care corespondența observată nu poate fi explicată printr-o percepție

[1] René Sudre, *Traité de parapsychologie*, Paris, Payot, 1956, p. 137.

Rev. filoz., 15, *10*, p. 1191–1195, București, 1968

senzorială sau inferență bazată pe o percepție senzorială sau printr-o coincidență întîmplătoare [2].

De foarte multe ori, telepatia poate fi greu deosebită de clarviziune și invers, aceste două fenomene întrepătrunzîndu-se, fapt care pentru scopurile comunicării noastre nu are prea mare importanță.

Istoria multimilenară a omenirii a consemnat multe cazuri care țin de telepatie și clarviziune. Rari sînt oamenii care nu s-au ciocnit sau nu au auzit de asemenea cazuri. Mult mai rari sînt însă acei oameni care posedă capacitățile telepatice sau clarvăzătoare (metagnomice).

Deși prezintă oarecare interes pentru știință, aceste cazuri au o valoare redusă pentru investigarea psihicului uman; transmiterea lor de la o generație la alta a adăugat multe detalii, a exagerat, a umflat aspectul lor spectacular așa încît este foarte dificil a discerne adevărul de neadevărul acestor legende. În plus, știința nu se poate baza pe asemenea legende, pentru ea avînd valoare doar fenomenele observate și verificate riguros.

Cazurile mai recente, observate de unii savanți cu renume, reprezintă un interes mult mai mare pentru știință. Aici este cazul să menționăm performanțele metagnomice ale d-nei Piper, un *medium* din S.U.A., de care s-a interesat de aproape renumitul psiholog William James. Sînt foarte interesante și experiențele făcute cu francezul Pascal Forthuny, fenomenele observate în Africa de către psihiatrul J. F. Laubscher ș.a. D-na Piper, de pildă, era în stare să povestească întîmplările din viața unui om mort cu 20 de ani în urmă și pe care nu-l cunoștea de loc, pe baza contemplării unui obiect care îi aparținea. Sînt cunoscute experimentele în care unor subiecți le-au fost înmînate anumite obiecte istorice, iar ei, contemplîndu-le, povesteau anumite întîmplări istorice caracteristice pentru epoca din care proveneau aceste obiecte.

Telepatia poate lua forme diferite. A (agentul care transmite informația), de pildă, are un accident, și P (primitorul) este avertizat de aceasta fie printr-un sentiment obscur, fie printr-o cunoștință precisă, fie printr-o halucinație. Distanța dintre A și P poate fi foarte mare. A scrie lui P, și P știe că va primi o scrisoare. A și P gîndesc la același lucru în același moment. P visează că A săvîrșește o anumită acțiune sau are intenția s-o întreprindă. A încearcă să transmită o știre lui P, care se situează într-o poziție de așteptare. P ghicește cărțile de joc pe care A le scoate și pe care acesta le-a văzut. P a fost adormit de către A și trăiește sentimentele sau gîndurile pe care acesta i le transmite; el se supune ordinelor neexprimate etc. etc. După cum se vede, informația telepatică poate avea formele cele mai diferite, de la o cunoștință precisă pînă la o presimțire vagă, nedeslușită. Același lucru este valabil, într-o formă sau alta, și pentru fenomenele de clarviziune.

Parapsihologia modernă a supus, de asemenea unei cercetări experimentale riguroase fenomene care, singure pot avea o valabilitate deplină în știință. Printre acești experimentatori, menționăm pe psihologul american Coover, pe cercetătorii olandezi Heymans, Brugmans și Wynberg, pe G. H. Estabrooks, pe J. B. Rhine, pe S. G. Soal și F. Bateman, pe Tyrrel și alții. Eforturile lor au mers în direcția cercetării statistice a fenome-

[2] Vezi H. J. Eysenck, *Sense and Nonsense in Psychology*, Penguin Books, 1964, p. 107.

nelor de telepatie și clarviziune. Nu avem posibilitatea să descriem aceste experimente ale căror rezultate confirmă existența capacității telepatice și clarvăzătoare la unii oameni. Ne vom opri numai asupra experimentelor făcute de Tyrrel, menite să arunce o lumină asupra posibilităților umane de precogniție. Aceste teste au fost bazate pe o mașină care excludea factorul uman în diferite faze. Aparatul a fost alcătuit dintr-un șir de cinci cutii, dintre care fiecare conținea un mic bec electric. Becurile au fost legate prin sîrmă cu cinci butoane, cu care opera experimentatorul la o masă aflată la cîteva picioare mai departe. Capacele acestor cutii puteau fi ridicate de către subiectul supus experimentării, care stătea după un mare paravan. Cînd un buton a fost apăsat de către Tyrrel, becul corespunzător se aprindea, iar subiectul, la un semnal sonor, descoperea cutia pe care o considera a fi în cauză. (Becul nu se aprindea înainte de a fi ridicat capacul, pentru ca subiectul să nu primească nici un fel de informație provenind din lumina becului sau căldura produse de aceasta.) Deschiderea oricăreia dintre cutii trasa automat o linie pe o foaie de hîrtie, iar succesul ghicirii era însemnat cu o linie dublă. Un comutator din circuitul electric schimba mereu legăturile dintre becuri și butoane, așa încît experimentatorul nu știa nici el care bec se aprindea cînd apăsa un buton sau altul. De asemenea, selectarea butoanelor putea fi făcută în mod mecanic cu un anumit dispozitiv.

În aceste condiții, telepatia a fost exclusă. Au fost făcute 2 255 de încercări, în care subiectul, o anumită Miss Johnson, a făcut 539 de ghiciri (cu 88 mai multe decît s-a așteptat), ceea ce, exprimat în termeni de probabilitate, înseamnă 270 000 la 1, o proporție socotită foarte semnificativă în psihologie. Trebuie spus că Miss Johnson deschidea fiecare cutie cu o jumătate de secundă înainte ca experimentatorul să apese butonul, fapt confirmat de însemnarea automată făcută pe hîrtie. Este foarte greu a ignora aceste experiențe care indică existența capacității de precogniție la unii oameni [3].

După cum spune Eysenck, dacă nu există o conspirație gigantică care cuprinde vreo treizeci de universități din lume și cîteva sute de savanți cu renume, singura concluzie la care poate ajunge un observator fără prejudecăți este că există un număr mic de oameni care obțin informații fie din mințile altor oameni, fie din lumea exterioară, prin mijloace încă necunoscute științei.

Deocamdată, parapsihologia se mulțumește mai mult să consemneze aceste fapte, nefiind în stare să le dea o explicație teoretică, deși există anumite încercări în acest sens. Dacă știința se află abia la începuturile explicației proceselor intime ale conștiinței umane normale, obișnuite, este de înțeles de ce ea nu este încă în stare să formuleze o teorie în jurul proceselor telepatice și metagnomice. Totuși au fost formulate anumite ipoteze, anumite modele menite să arunce lumină asupra acestor procese.

Fenomenul de telepatie este comparat cu telegraful fără fir, cu radiofonia, cu televiziunea, în care creierul lui A este postul emițător, iar creierul lui P postul receptor. Există și alte încercări de modelare, dar, indiferent de natura lor, ipoteza unei comunicări materiale între două creiere, într-un act de telepatie, este legitimă. Este cunoscut experimentul de transmitere

[3] Pentru toate acestea, vezi H. J. Eysenck, *op. cit.*, p. 135—136.

a informației pe calea telepatică, experiment efectuat în U.R.S.S., în care subiectul A se află la o depărtare de 700 km de primitorul informației P. Experimentul a reușit, iar în timpul lui au fost înregistrate encefalograme ale lui A și P, foarte asemănătoare, aproape identice.

Căutînd să explice anumite fenomene de clarviziune, Denton a emis teza despre impregnarea obiectelor materiale cu evenimentele care au loc în preajma lor, ceva asemănător cu înregistrarea unei benzi de magnetofon sau de magnetoscop. „Nu puteți intra într-o cameră... fără a lăsa portretul dv acolo... Sticla ferestrei, cărămida din zid, piatra din pavajul străzii prind imaginile tuturor trecătorilor și le păstrează cu grijă... Sentimentele și ideile se imprimă de asemenea în materie"[4]. Aceste cuvinte pot suna oarecum straniu (să nu uităm că ele au fost scrise în secolul trecut), dar nu le putem nega o anumită asemănare cu teza marxistă după care toate lucrurile materiale sînt înzestrate cu capacitatea de a reflecta lumea înconjurătoare.

După Denton și alți psihologi, asemenea obiecte impregnate pot fi „descifrate", „citite" de unii oameni înzestrați cu o deosebită sensibilitate, fapt confirmat de multe exemple înregistrate de parapsihologie și nu numai de ea. Astăzi, de pildă, există aparate, pe baza razelor infraroșii, care pot fotografia, după un interval de cîteva ore, conturul figurii omului care a stat într-o cameră și care, datorită diferențelor de temperatură, s-a imprimat într-un fel în aerul încăperii.

Capacitatea (metagnomică) a unor oameni de a ghici localizarea unor ape subterane, a unor zăcăminte de petrol, de a localiza unele afecțiuni ale organismului uman (subiecți numiți radiestezişti) găsește la unii autori următoarea încercare de explicație. Organismul acestor oameni, înarmat cu niște dispozitive foarte simple, emite un fel de unde electromagnetice care sînt întrerupte în continuitatea lor de către discontinuitatea unui profil geologic sau de discontinuitatea provocată de o afecțiune (a unui ulcer, cancer, fractură etc.), tulburare resimțită de către radiestezistul respectiv. Un radiestezist din Jugoslavia a fost supus unor măsurători electrice care au arătat că intensitatea curentului în organismul acestuia este de 30 de miliamperi, în timp ce voltmetrul arăta tensiunea de 0,9 volți. Măsurarea cu osciloscopul a arătat lungimea de 4 cm, ceea ce înseamnă că organismul acestui subiect constituie o stație de emisie și recepție ce „lucrează" pe lungimea de undă de 4 cm.

Capacitățile metagnomice ale unor oameni sînt comparate de unii autori și cu un anumit comportament al animalelor, cum este simțul de orientare[5].

Desigur, asemenea explicații rămîn foarte aproximative și limitate, ele fiind de natură să arunce numai o anumită lumină asupra unui fenomen sau altul, dar neputînd da o explicație științifică completă despre natura fenomenelor telepatice sau metagnomice. Analogiile de mai sus rămîn totuși foarte interesante prin orientarea lor materialistă, care întredeschide perspectiva ca într-un viitor, mai mult sau mai puțin îndepărtat, să fie formulată o explicație mai cuprinzătoare a fenomenelor parapsihologice menționate.

---

[4] W. et E. M. F. Denton, *The Soul of Things, or Psychometric Researches and Discoveries*, 3 vol. Wellesley, 1863, 8° edit.. 1888, II, p. 25. Citat după René Sudre, *op. cit.*, p. 196.

[5] Vezi R. Sudre, *op. cit.*, p. 451—453.

Această neputință temporară a omului să explice aceste fenomene nu trebuie să ne mire de fel, avînd în vedere faptul că știința nu a reușit pînă acum să explice satisfăcător și în adîncime foarte multe fapte psihice socotite normale (de pildă saltul de la senzorial la rațional). Această neputință, precum și raritatea mare a fenomenelor telepatice și metagnomice nu înseamnă că știința trebuie să renunțe la investigarea lor. Chiar dacă există numai un om la 10 milioane de oameni și chiar la 20, 30 de milioane, înzestrat cu capacități telepatice și metagnomice, un asemenea om merită să fie obiectul cercetării științifice. Observarea acestor subiecți, experimentarea cu ei ne pot apropia de înțelegerea mai profundă a psihicului uman, a modului cum se transmite și recepționează informația. Astăzi, nu ne mai poate satisface teza clasică — informația poate fi recepționată și transmisă numai cu ajutorul celor cinci organe de simț. În acest sens este necesară și o anumită revizuire a tezelor gnoseologice privitoare la treapta senzorială și rațională a cunoașterii umane. Dacă creierul uman a fost în stare să creeze asemenea minuni tehnice cum este radioul, televiziunea, atunci de ce am exclude noi posibilitatea că el poate funcționa asemănător acestor invenții ale lui? Mintea noastră nu poate rămîne indiferentă față de nici un fenomen, oricît de ciudat, de straniu ar părea el.

PROBLEMELE EPISTEMOLOGIEI ÎN PERSPECTIVA DEZVOLTĂRII ACTUALE A GÎNDIRII BIOLOGICE

DE

MIRCEA FLONTA

Concepţia epistemologică a lui Piaget are o pregnantă tentă biologică, şi în explicarea ei nu putem face abstracţie de formaţia biologică şi de preocupările de cercetare în zoologie şi botanică, continuate şi în prezent, ale cunoscutului psiholog şi epistemolog elveţian, pe care el însuşi le semnalează cititorului în cuvîntul înainte al ultimei sale lucrări *Biologie et connaissance* [1]. Caracterizînd intenţia care l-a condus în elaborarea lucrării, autorul scrie că aceasta „... are ca obiect discutarea problemelor inteligenţei şi ale cunoaşterii în general (în special logico-matematică) în lumina biologiei contemporane" [2]. Se pune întrebarea : care sînt acele probleme ale epistemologiei a căror abordare şi rezolvare poate beneficia de pe urma sugestiilor oferite de dezvoltarea actuală a gîndirii biologice? Răspunsul poate fi desprins cu destulă claritate chiar din studiul lucrărilor mai vechi ale lui Piaget şi, mai ales, al marii sinteze pe care o reprezintă *Introduction à l'épistémologie génétique* (vol. I—III, Paris, P.U.F., 1950).

În primul rînd, cunoaşterea îşi are rădăcinile în activitatea vitală, şi studiul ei ştiinţific trebuie abordat pornind de la cercetarea organizării care asigură conservarea materiei vii, deoarece „... fiinţa vie constituie infrastructura fiinţei active şi gînditoare şi mecanismul vieţii conduce în modul cel mai continuu la cel al activităţii mintale" [3]. În măsura în care, sarcina epistemologiei genetice este studierea originii formelor cunoaşterii problema ei centrală este deci cercetarea raporturilor dintre structurile intelectuale şi viaţă. Sub alt aspect, strîns legat de primul, relaţia dintre dezvoltarea concepţiilor biologice şi a epistemologiei decurge din caracterizarea cunoaşterii, a interacţiunii dintre subiectul cunoscător şi obiecte,

[1] J. Piaget, *Biologie et connaissance, Essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognnitifs*, Paris, Gallimard, 1967.

[2] *Ibidem*, p. 47.

[3] Idem, *Introduction à l'épistémologie génétique*, vol. III, Paris, P.U.F., 1950, p. 7.

Rev. filoz., 15, *10*, p. 1197—1209, Bucureşti, 1968

ca un caz particular al relaţiilor dintre organism şi mediu. În perspectiva biologică, formele cunoaşterii apar ca „adaptări mintale" la mediu. Dacă inteligenţa şi cunoaşterea constituie un caz particular al adaptării, iar dezvoltarea individuală şi istorică, colectivă a raţiunii o evoluţie, înseamnă că teoriile adaptării şi evoluţiei biologice le pregătesc pe cele ale inteligenţei şi cunoaşterii. Paralelismului dintre marile orientări în explicarea adaptării biologice şi principalele curente epistemologice, schiţat încă în *La Psychologie de l'Intelligence* [4], îi este consacrat al X-lea capitol al *Introducerii în epistemologia genetică*, intitulat „Semnificaţia epistemologică a teoriilor adaptării şi evoluţiei". Aici sînt analizate cupluri ca : lamarckism-empirism ; preformism-apriorism, mutaţionism-convenţionalism şi se întreprinde critica acestor curente epistemologice şi în acelaşi timp se întemeiază principiile epistemologiei genetice pe orientarea ce se manifestă tot mai pregnant în gîndirea biologică actuală în direcţia explicării adaptării ca rezultat al interacţiunii dialectice organism-mediu.

Piaget consideră explicaţia pe care o dă biologia modernă mecanismului autoreglator de producere a variaţiei caracterelor ereditare şi adaptării acestora la condiţiile de mediu ca un mijloc de verificare şi de control al ipotezelor epistemologice cu privire la rolul şi aportul obiectului şi subiectului în elaborarea cunoştinţei ştiinţifice. Credinţa cu privire la rolul deosebit pe care progresul gîndirii biologice în cunoaşterea raportului organism-mediu are să-l joace în elaborarea şi dezvoltarea epistemologiei este exprimată într-o formă deosebit de netă : „Fără îndoială, abia în ziua cînd biologia va fi rezolvat problema relaţiilor dintre organism şi mediu vom înţelege într-adevăr ceva precis din mecanismele cunoaşterii" [5].

Faptul că autorul a simţit după 17 ani nevoia reluării sistematizării şi aprofundării ideilor sale despre raportul dintre viaţă şi cunoaştere, valorificînd rezultatele şi concluziile desprinse din cercetările biologice recente asupra relaţiei organism-mediu, este o nouă mărturie a rolului analogiilor de tip biologic şi a meditaţiei asupra continuităţii între viaţă şi cunoaştere în elaborarea şi întemeierea ipotezelor epistemologiei genetice.

Care este rolul şi care sînt limitele modelului biologic în epistemologie şi pînă la ce punct studiul rădăcinilor biologice ale cunoaşterii poate să ofere puncte de plecare şi soluţii problemelor actuale ale epistemologiei ? Aceasta este întrebarea la care ne îndeamnă să gîndim lucrarea recentă a lui Piaget. În cele ce urmează ne vom strădui să expunem şi să discutăm soluţiile pe care le propune autorul unor probleme epistemologice, din perspectiva biologiei moderne, soluţii care, chiar după aprecierea sa, nu sînt mai mult decît nişte ipoteze bazate pe fapte, dar care depăşesc faptele, şi mai ales să scoatem în evidenţă problemele pe care le ridică, care sînt — după părerea noastră — întrebări viabile şi fecunde ce se pun în faţa gîndirii epistemologice contemporane.

*

Însemnătatea pe care o acordă Piaget studiului relaţiilor dintre viaţă şi cunoaştere nu decurge din analogiile superficiale pe care este tentat să le facă un psiholog şi epistemolog de formaţie biologică, aşa cum ar putea

[4] A. Colin, Paris, 1947.
[5] J. Piaget, *Introduction à l'épistémiologie génétique*, vol. III, p. 128.

să apară la prima vedere, ci este întemeiată pe rezultatele cercetărilor sale experimentale de decenii, efectuate în domeniul psihogenezei formelor cunoașterii. În ce constă contribuția pe care au adus-o studiile de psihologie a dezvoltării mintale în apropierea epistemologiei de biologie și de problemele ei? Se poate spune că cercetările de psihogeneză au clarificat și aprofundat substanțial înțelegerea relațiilor dintre cunoaștere și acțiune, au arătat că raportarea la acțiune este esențială pentru definirea cunoașterii la toate nivelele și treptele ei de dezvoltare. Într-adevăr, dacă luăm în considerare inteligența senzorimotrice[6], prima etapă în dezvoltarea ontogenetică a inteligenței, care adaptează comportarea copilului la condițiile ambianței pînă la apariția limbajului, constatăm că definiția uzuală a cunoașterii ca reflectare a obiectelor prin imagini mintale îi este inaplicabilă. Putem oare spune că pînă la apariția limbajului comportarea copilului nu se sprijină pe cunoaștere?

Punerea acestei întrebări are, credem, meritul de a ne dezvălui dificultățile delimitării precise a conceptului de cunoaștere, mai exact ale disocierii nete a formelor inferioare ale cunoașterii de modalitățile mai elementare de adaptare a ființelor vii la condițiile mediului, care nu se realizează pe baza cunoașterii, subliniind astfel continuitatea dintre viață și cunoaștere și îndemnînd la studierea sistematică a trecerii de la una la alta. Rezultatele cercetărilor de psihologie a dezvoltării cer lărgirea și precizarea conceptului de cunoaștere, susceptibilă să dea socoteală de mecanismele generale care asigură adaptarea comportării la condițiile ambianței în toate fazele dezvoltării mintale. Se poate afirma cu deplin temei că tocmai rezultatele cercetărilor sale de o viață, consacrate studierii dezvoltării mintale a copilului, începînd de la fazele ei cele mai precoce, l-au orientat pe Piaget spre cercetarea relațiilor dintre viață și cunoaștere și au furnizat elementele indispensabile pentru formularea ipotezelor sale în această privință.

Piaget situează formele incipiente ale cunoașterii ca momente în dezvoltarea mecanismelor adaptării biologice. Stabilitatea unei organizări (structuri) biologice în schimburile cu mediul dovedește caracterul ei adaptat. Caracteristicile funcționale ale adaptării biologice sînt asimilarea condițiilor mediului de către organism, pe de o parte, și acomodarea structurilor și funcțiilor organismului la condițiile de mediu, pe de altă parte. Adaptarea biologică este un echilibru labil, nestabil, între asimilare și acomodare, expus încontinuu să fie rupt datorită schimbării condițiilor de mediu și variației caracterelor ereditare ale organismelor. Ființele vii se adaptează la mediu, refăcînd mereu acest echilibru, rupt sau perturbat, între asimilare și acomodare. Gîndirea biologică actuală se orientează spre explicarea adaptării și a evoluției prin mecanisme cibernetice de autoreglare; contradicția dintre nevoile organismului și condițiile de mediu, tensiunea care apare pe acest teren între asimilare și acomodare declanșează și orientează restructurări ale genomului, adică variații adaptative ale caracterelor ereditare. Adaptarea este concepută astfel ca unitate a acomodării genomului la condițiile mediului și a asimilării condițiilor mediului în funcție de structura genomului.

[6] Piaget înțelege prin inteligență senzorimotrice inteligența anterioară limbajului, care nu utilizează decît percepții și mișcări și este străină, în consecință, reprezentării și gîndirii.

În mod analog, la nivelul inteligenței senzorimotrice, comportarea adaptată a subiectului se realizează prin asimilarea obiectelor din mediu la schemele sale de acțiune. Piaget numește schemă de acțiune ceea ce într-o acțiune este generalizabil de la o situație la alta. De pildă, copilul atrage spre el diferite obiecte, asimilînd aceste obiecte schemei de acțiune a suportului (deasupra a ceva, pus pe ceva).

Autorul, identifică în schemele de acțiune, proprii inteligenței senzorimotrice, prima formă a generalizării, care pregătește și explică generalizarea conceptuală legată de limbaj, fapt de o deosebită însemnătate pentru epistemologia materialist-dialectică, dar asupra căruia nu ne oprim aici. Piaget socoate asimilarea unui obiect la o schemă de acțiune, caracteristică pentru funcționarea inteligenței senzorimotrice, ca o prelungire a asimilării obiectului la cicluri organice. În sensul cel mai general, asimilarea desemnează atît pe plan organic, cît și pe planul cunoașterii integrarea unui element într-o organizare atunci cînd această integrare nu distruge, ci conservă organizarea. De pildă, copilul care și-a format, pe baza coordonării nervoase a mișcărilor sale, schema balansării obiectelor, asimilează diferite obiecte suspendate, încă necunoscute acestei scheme. Un caz mai general al asimilării obiectului la o acțiune în conduitele senzorimotrice este transformarea percepției unui obiect în stimul, care declanșează un reflex condiționat. Adaptarea comportării copilului la condițiile ambianței se realizează deci prin asimilarea obiectelor la schemele sale de acțiune. Orice asimilare a unui obiect la o schemă de acțiune este corelativă cu acomodarea acestei scheme la particularitățile obiectelor asimilate. Instinctele, reflexele condiționate, schemele de acțiune se acomodează la împrejurările momentului și la particularitățile obiectului asimilat. De exemplu, a prinde un obiect în cele două mîini este o asimilare a obiectului la o schemă de acțiune, dar a apropia sau a îndepărta mai mult sau mai puțin mîinile, după cum obiectul este mai mic sau mai mare, este o acomodare. Adaptarea cognitivă ca echilibrare între asimilarea obiectelor din mediu la schemele de acțiune ale subiectului și acomodarea schemelor la particularitățile obiectului este o prelungire a formelor inferioare ale adaptării biologice în care nu intervine cunoașterea.

Cunoașterea realizează echilibrul dintre acțiunea mediului asupra organismului și acțiunea inversă, a organismului asupra mediului. Adaptarea cognitivă depășește însă adaptarea elementară, biologică, prin bogăția incomparabilă a formelor de asimilare și acomodare prin care se realizează și prin echilibrul lor superior. Autorul formulează una din ipotezele fundamentale ale lucrării privitoare la relația dintre cunoaștere și viață, definind funcțiile cognitive ca organe speciale de reglare a funcționării comportamentului [7]. Premisa acestei ipoteze este principiul epistemologic, care exprimă bilanțul cercetărilor de psihogeneză efectuate de autor, și anume definirea cunoașterii ca asimilare a datului perceptiv la schemele de acțiune ale subiectului. În această definiție, lărgită și precizată, conceptul de cunoaștere cuprinde atît conduitele senzorimotrice, unde percepțiile sînt indici care permit asimilarea obiectului la o schemă

[7] Comportamentul este definit de Piaget ca formă funcțională a interacțiunii organism-mediu, ca un ansamblu de alegeri și acțiuni asupra mediului, care organizează optim schimburile organismului cu mediul.

de acțiune, cît și operațiile logico-matematice, care anticipează prin transformări formale datele obținute prin contactul perceptiv imediat și actual între subiectul cunoscător și obiecte. Cercetările psihogenetice au arătat că pe primele trepte ale dezvoltării inteligenței (în cazul inteligenței senzorimotrice, al inteligenței preoperatorii, bazată pe reprezentări, și a operațiilor concrete, cînd forma nu este încă disociată de conținut), cunoașterea este o componentă indisociabilă a acțiunii, a comportamentului adaptativ. Abia o dată cu dezvoltarea operațiilor formale, a gîndirii ipotetico-deductive la 11—12 ani, este posibilă disocierea operației mintale ca acțiune posibilă asupra obiectului „oarecare" de acțiunile reale ale subiectului asupra obiectelor concrete.

Echilibrul dintre asimilare și acomodare, care asigură atît adaptarea biologică, cît și adaptarea cognitivă, se realizează prin mecanisme de reglare. Ipoteza lui Piaget, enunțată mai sus, caracterizează activitățile cognitive ca organe specializate de reglare a schimbului organism-mediu, care intervin atunci cînd acest schimb se desfășoară pe intervale spațio-temporale mari. Specifică activității reglatoare a cunoașterii în schimburile organism-mediu este funcția ei de anticipare, proprie în forme mai elementare oricărei organizări vitale. Apariția și dezvoltarea activităților cognitive marchează depășirea caracteristicilor organizației vitale elementare prin extinderea funcției de anticipare dincolo de limitele schimburilor fiziologice organism-mediu. Anticiparea cognitivă mijlocește comportamentul care marchează trecerea de la adaptarea prin asimilarea fiziologică a substanțelor și energiilor la adaptarea prin asimilarea funcțională a informațiilor despre mediul extern. Reactivitatea nervoasă (relația excitație-răspuns), proprie animalelor superioare, este apreciată de Piaget ca o formă de tranziție care asigură trecerea în mod continuu de la asimilarea biologică (fiziologică) a mediului la cea cognitivă în forma ei elementară senzorimotrice. Obiectele din mediu sînt asimilate deja pe acest palier al dezvoltării funcției de reflectare în mod funcțional, adică ca stimuli care au o semnificație de anticipare și declanșează o activitate. Orice cunoștință autentică include ca element definitoriu anticiparea. A cunoaște, subliniază Piaget, nu înseamnă a copia realul, ci a-i anticipa transformările. „A spune că orice cunoaștere presupune o asimilare și ea constă în a conferi semnificații (lucrurilor asimilate) înseamnă pînă la urmă a afirma că cunoașterea unui obiect implică încorporarea sa în scheme de acțiune, și aceasta este adevărat de la conduitele senzorimotorii elementare pînă la operațiile logico-matematice superioare" [8]. Această notă a conceptului de cunoștință scoate în evidență relația dintre cunoaștere și acțiune și subliniază continuitatea dintre viață și cunoaștere. Asimilarea datelor perceptive la scheme de acțiune sau operații ale subiectului și funcția de anticipare sînt note definitorii organic legate ale cunoștinței despre realitate [9]. Activitățile cognitive, ca organe specializate de reglare a schim-

[8] J. Piaget, *Biologie et Connaissance*, p. 17.

[9] Perspectiva pe care o introduce cercetarea psihogenetică a procesului cunoașterii și studiul continuității dintre viață și cunoaștere în definirea cunoașterii și cunoștinței pun în discuție și sensul conceptelor de cunoaștere și cunoștință senzorială. În măsura în care percepția este o imagine a obiectului existent aici și acum (*hic et nunc*), imagine datorată unui contact imediat și actual între subiect și obiect, care nu cuprinde nici o anticipare, ea nu este o cunoștință. Ideea că percepția ca atare, ca simplă imagine a obiectului, este punctul de plecare al

burilor organism-mediu, pot şi trebuie de aceea să fie ierarhizate tocmai în raport cu funcţia lor de anticipare. Etapele evoluţiei inteligenţei reprezintă tot atîtea trepte ale dezvoltării funcţiei de anticipare. Schemele de acţiune ca reglări cognitive elementare asigură anticipări pe intervale spaţio-temporale relativ scurte. Dimpotrivă, operaţiile logico-matematice, ca treaptă superioară a dezvoltării activităţii cognitive, pot efectua anticipări ale transformărilor lucrurilor pe intervale spaţio-temporale tot mai mari, practic nelimitate. Definind obiectul matematicii ca studiu al ansamblului transformărilor posibile nu numai reale, Piaget subliniază caracterul nelimitat al anticipărilor pe care le mijlocesc relaţiile matematice. Reacţia şi adaptarea umană la condiţiile mediului se realizează, în primul rînd, prin mijlocirea previziunilor logico-matematice. Structurile logice şi matematice, ca cel mai puternic instrument al cunoaşterii, fac posibilă obţinerea stărilor viitoare din stările actuale prin operaţii independente de particularităţile concrete ale acestor stări. Teoriile matematici pure şi sistemele logicii abstracte — subliniază Piaget — rămîn instrumente de adaptare la realitate „chiar dacă o depăşesc şi fiindcă o depăşesc", tocmai fiindcă îi permit omului să se echilibreze nu numai cu transformările prezente ale mediului, dar şi cu cele viitoare.

★

Ipoteza lui Piaget despre reglările cognitive ca prelungire a reglărilor organice îşi propune, pe de o parte, să explice rolul activităţilor cognitive, şi în primul rînd al formelor lor superioare, logico-matematice, în realizarea procesului complex al adaptării omului (colectivităţii sociale) la mediu, iar pe de altă parte să dezvăluie rădăcinile biologice ale mecanismelor activităţii cognitive, ale cunoaşterii logico-matematice în special. Teza pe care autorul o pune în discuţie este că structurile logico-matematice exprimă organizarea autoreglatoare a vieţii, mecanismele esenţiale ale autoreglării organice. Nu ne putem opri aici asupra analizei sistematice a faptelor şi argumentelor pe care le invocă Piaget în sprijinul ipotezei că sursa coordonării acţiunilor care generează structurile logico-matematice este ceea ce el numeşte „organizarea cea mai generală a funcţionării materiei vii", ipoteză care ocupă un loc central în lucrare. Principalul argument al autorului pare să fie acela că noile coordonări senzorimotorii şi structuri logico-matematice care apar în dezvoltarea mintală a copilului se construiesc printr-un mecanism care există în formă primară în cea mai elementară organizare vie: diferenţierea schemelor de asimilare, ca o manifestare a acomodării lor la lărgirea schimburilor organism-mediu,

---

cunoaşterii este străină gnoseologiei marxiste, ca gnoseologie antic contemplativă, caracterizată în mod fundamental prin includerea practicii în teoria cunoaşterii. Percepţia are valoare de cunoaştere numai în măsura în care este asimilată unei structuri a subiectului şi capătă, datorită acestui fapt, o funcţie de anticipare. Modelul empirist care prezintă percepţia ca o copie pasivă a obiectului în subiectul cunoscător, independentă de structurile subiectului cunoscător care mijlocesc anticiparea şi conferă percepţiei o semnificaţie cognitivă, este depăşit ştiinţificeşte, după cum au dovedit cu prisosinţă ultimele rezultate ale cercetărilor asupra mecanismelor perceptive (vezi J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, Paris, P.U.F., 1961). Spiritul gnoseologiei materialist-dialectice şi esenţa ei nu pot să nu fie grav deformate prin înglobarea necritică a concepţiei empiriste despre locul şi rolul percepţiei în procesul cunoaşterii. Iată de ce credem că termenii de cunoaştere şi cunoştinţă senzorială trebuie folosiţi cu băgare de seamă, cu rezerve şi cu precizările necesare pentru a preveni înţelegerea semnificaţiei lor în accepţia empiristă.

şi apoi coordonarea acestor scheme care se face prin integrarea lor într-o structură nouă, ce le înglobează într-o formă depăşită. Astfel, o conduită nouă este rezultatul asimilării reciproce a mai multor scheme preexistente, în situaţii noi, cînd distanţele spaţio-temporale, în schimburile organism-mediu, cresc. De exemplu, un sugaci de 4—5 luni, coordonînd prehensiunea cu vederea, trage de tot ce vede în spaţiul care îi este accesibil. Noua schemă de acţiune, născută din asimilarea reciprocă a registrului vizual şi tactil, duce la constituirea conduitei de balansare. Trecerea de la reacţia prin tatonare la înţelegerea bruscă la copil şi animalele superioare (studiată experimental de Köhler la maimuţe) se datoreşte de asemenea compunerii unor scheme de acţiune înainte distincte şi independente. Şi geneza noilor structuri logico-matematice, ca cele mai înalte forme ale activităţii cognitive, are loc pe baza diferenţierii şi coordonării unor structuri preexistente, coordonare care permite reconstruirea structurilor precedente, dar în acelaşi timp le lărgeşte, le generalizează (de exemplu construirea numărului pe baza compunerii structurilor logice de clasă şi ordine). Acest mecanism constructor şi funcţional, detaşat de aspectele sale mintale, de luarea de cunoştinţă, corespunde mecanismului binecunoscut în dezvoltarea biologică şi nervoasă de integrare a structurilor inferioare în cele ale palierului următor, astfel că orice structură nouă reorganizează şi recombină elemente prezente într-o formă mai puţin diferenţiată în palierele inferioare.

Ipoteza lui Piaget că funcţiile cognitive derivă din organizarea vitală, consideraţiile lui despre continuitatea funcţională care există între mecanismele reglării biologice şi mecanismele construirii formelor superioare ale cunoaşterii pun în mod acut problema dacă ne găsim sau nu în faţa unei tentative de a absolutiza continuitatea dintre viaţă şi cunoaştere, de a extinde modelul biologic dincolo de limitele aplicabilităţii ei, de a subaprecia rolul factorului social în geneza formelor superioare ale cunoaşterii. Răspunsul la această întrebare nu este uşor, fiindcă poziţia lui Piaget în această privinţă nu este rectilinie, fiind caracterizată mai degrabă prin oscilaţii şi ezitări într-o tendinţă biologizantă şi alta care afirmă cel puţin implicit rolul factorului social în explicarea deosebirii dintre reglările organice şi reglările proprii formelor superioare ale cunoaşterii.

Trebuie să subliniem de la început că Piaget acordă atenţie evidenţierii şi analizei deosebirilor dintre formele superioare ale cunoaşterii, comportările elementare şi organizarea generală a materiei vii, punînd în lumină sub anumite aspecte limitele modelului biologic în epistemologie. Evoluţia de la structurile autoreglatoare ale vieţii pînă la structurile logico-matematice prin întreaga suită de paliere intermediare este o evoluţie spre compoziţii tot mai reversibile ale elementelor, deci spre compoziţii tot mai echilibrate, mai mobile şi mai stabile. Operaţiile logico-matematice iau naştere prin coordonarea unor acţiuni care nu modifică proprietăţile concrete ale obiectului prin coordonarea acţiunilor subiectului asupra obiectului „oarecare". Aceste acţiuni pot fi disociate de acţiunile fizice, care modifică proprietăţile concrete ale obiectelor, într-un anumit stadiu al dezvoltării mintale, în faza formării operaţiilor formale, la 11—12 ani. Din această caracteristică a acţiunilor coordonate rezultă reversibilitatea operaţiilor logico-matematice, posibilitatea de a reveni

la punctul de plecare, de a controla rezultatul unei operații prin operația inversă.

În cazul reglărilor cognitive elementare, ca și al celor organice, echilibrul se realizează prin reglări succesive, care compensează acțiunea factorilor de dezechilibru. De pildă, în reglările perceptive, iluziile ca factor de dezechilibru sînt compensate tocmai ca reacție la deformările care se acumulează prin „centrarea" privilegiată a unui aspect al obiectului perceput. Reglările cognitive evoluează de la forma elementară a compensării erorilor (reglările perceptive și senzorimotorii) la reglările prin operații formale, care realizează o precorectare și evită astfel eroarea. Această trecere este analogă cu cea de la inducție, ale cărei rezultate trebuie controlate și corectate prin constatare empirică, la deducția formală, ale cărei rezultate sînt necesare și nu necesită o confirmare empirică. Pe terenul reglărilor apare deci cu evidență nu numai continuitatea, dar și discontinuitatea dintre viață și cunoaștere, deosebirea calitativă dintre echilibrul permanent organism-mediu, realizat de operații ca reglări cognitive superioare în raport cu echilibrul aproximativ, continuu tulburat și din nou refăcut, pe care-l realizează reglările biologice și reglările cognitive cele mai elementare.

Piaget explică cauzal procesul de diferențiere și coordonare a structurilor cognitive prin funcția acestor structuri de „închidere" a sistemului deschis care este organismul, în condițiile extinderii mediului său de viață. Această „închidere" se realizează prin dezvoltarea capacității organismului de a anticipa transformările mediului pe distanțe spațio-temporale tot mai mari. Or, de la organismele elementare la organismele cu sistem nervos și apoi cu comportament dezvoltat, mediul se lărgește continuu, atingînd o extindere maximă pentru sistemul om. Dezvoltarea cunoașterii apare astfel ca o expresie a insuficienței organizării vitale, a cărei conservare este continuu amenințată de lărgirea mediului. În măsura în care Piaget apreciază construirea operațiilor logico-matematice elementare ca un răspuns la extinderea continuă a mediului, izvorul acestor operații trebuie căutat deci tocmai în factorii legați de dezvoltarea vieții sociale și a muncii, care determină lărgirea uriașă a mediului și cer dezvoltarea unor funcții cognitive cu capacități nelimitate de anticipare, apte să realizeze echilibrul dintre sistemul om și un mediu tot mai complex, mai larg și mai întins. O asemenea orientare, mai mult implicită decît declarată, spre recunoașterea și punerea în valoare a rolului determinant al factorilor sociali în explicarea genezei operațiilor logico-matematice este schițată în mai multe pasaje ale lucrării. Dar tendințe biologizante, de minimalizare a rolului factorilor sociali în geneza formelor cunoașterii, în epistemologia lui Piaget, se manifestă, de exemplu, în subaprecierea rolului limbii în constituirea operațiilor logico-matematice. „Dar limbajul nu este nici gîndire, nici sursa sau condiția ei suficientă. Rădăcinile gîndirii trebuie căutate în acțiune și schemele operatorii derivă direct din schemele acțiunii : operația aditivă derivă din acțiunea de reunire. În general, structurile logico-matematice sînt derivate din coordonările generale ale acțiunilor mult înainte de a se sprijini pe un limbaj natural sau artificial" [10].

[10] J. Piaget, *Biologie et Connaissance*, p. 211.

Aici, sublinierea faptului pus în evidență de cercetările psihogenetice că operațiile logico-matematice apar în dezvoltarea mintală ca operații concrete, nedisociate de acțiunile reale ale subiectului asupra obiectului, pune în umbră rolul limbii în detașarea formei logico-matematice de acțiunile și operațiile concrete, în trecerea de la operații concrete la operații formale asupra obiectelor „oarecare", ale căror rezultate se impun ca necesare fără să ceară confirmări experimentale. Ni se pare că este tot așa de justificată sublinierea faptului că limba, ca produs al vieții sociale, este o condiție și o premisă necesară a gîndirii formale, ca și a aspectului complementar, pe care pune accentul Piaget, și anume că funcția semiotică nu este o condiție suficientă pentru a explica geneza gîndirii formale.

Analiza rădăcinilor biologice ale operațiilor logico-matematice este subordonată discutării uneia din temele centrale ale epistemologiei lui Piaget, reluată și în această lucrare : explicarea acordului matematicii cu experiența. Aceasta este una din marile probleme pe care le pune în fața epistemologiei dezvoltarea științelor din ultimele decenii. Intervenția instrumentului matematic în măsură tot mai mare în anticiparea prin calcul a rezultatelor observației și experimentului, în elaborarea ipotezelor și construirea teoriilor în științele experimentale, reprezintă — după părerea unanimă a epistemologilor de diferite orientări — una din mutațiile cele mai profunde care au avut loc în mecanismele elaborării cunoștințelor științifice. Faptul că teorii și relații matematice tot mai abstracte, care iau naștere prin construcție operatorie, fără nici o raportare la realitatea fizică, primesc aplicații ulterioare și adeseori neprevăzute în științele experimentale este șocant, surprinzător. Se pune întrebarea în ce constă mecanismul acestui acord misterios.

Piaget constată că principalele curente epistemologice sînt incapabile să explice caracterul preadaptat al unor structuri matematice la necesitățile formulării legilor unui domeniu al experienței științifice, scoțînd în evidență paralelismul uimitor care există între insuficiențele soluțiilor propuse pînă acum în epistemologie și cele ale marilor curente corespunzătoare din gîndirea biologică, în problema preadaptării.

Mai întîi este empirismul, al cărui corespondent în teoria biologică este lamarckismul. Empirismul încearcă rezolvarea problemei orientîndu-se în mod îndreptățit spre explicarea genezei relațiilor matematice, căutînd originea lor în contactul subiectului cu realitatea. Dar, considerînd relațiile matematice ca abstracții de același tip cu noțiunile și legile științelor naturii sau ale științelor sociale, care studiază un domeniu sau altul al realității, empirismul nu poate să explice nici necesitatea primelor, nici capacitatea lor de a anticipa cunoștințele dobîndite prin experiență, însușirea lor de a constitui un cadru structural în care intră ulterior datele experienței. După empiriști, conceptele și relațiile matematice cele mai elementare sînt abstrase din realitate ; pe baza lor se construiesc cele mai abstracte concepte și relații matematice, și tocmai de aceea acestea sînt în acord cu realitatea, sînt adaptate structurii fenomenelor reale. Explicația empiristă a acordului matematicii cu experiența este inconsistentă,

arată Piaget. Pentru că, dacă conceptele cele mai elementare ale matematicii sînt abstrase pornind de la experienţa comună, diferitele teorii şi relaţii abstracte ale matematicii sînt în acord nu cu datele experienţei de fiecare zi, ci anticipează fenomene care aparţin altor nivele ale realităţii fizice, pînă de curînd inaccesibile observaţiei şi experimentului. Empirismul nu poate explica capacitatea matematicii de a depăşi cunoaşterea experimentală, de a păşi înaintea ei şi a-i deschide noi căi de dezvoltare, tot aşa după cum lamarckismul, care explică schimbarea caracterelor ereditare numai prin înregistrarea pasivă de către organism a schimbărilor mediului, nu poate explica existenţa mutaţiilor genetice care anticipează schimbările mediului, care sînt preadaptate în raport cu aceste schimbări.

În opoziţie cu interpretarea empiristă, s-a dezvoltat interpretarea aprioristă şi convenţionalistă a raportului dintre matematică şi cunoaşterea experimentală. Atît pentru apriorism, cît şi pentru convenţionalism, sursa relaţiilor logico-matematice este subiectul, şi anume fie formele imuabile, apriori ale subiectului, a căror postulare în calitate de condiţii ale experienţei face din apriorism un fel de preformism epistemologic, fie convenţiile selecţionate de subiect ca axiome sau reguli de construcţie axiomatică a unor noi teorii matematice, convenţii asemănătoare cu mutaţiile alese prin selecţie în funcţie de utilitatea lor biologică, adaptativă. Faptul că relaţiile logico-matematice, care îşi au sursa exclusiv în subiect şi sînt, prin urmare, absolut străine şi independente faţă de realitate, pot anticipa noile date ale experienţei reprezintă, după cum arată Piaget, o dificultate insurmontabilă pentru epistemologia aprioristă şi convenţionalistă, în acelaşi fel în care preadaptarea variaţiei caracterelor ereditare la condiţiile de mediu constituie o obiecţie fundamentală, de neînlăturat la adresa preformismului şi mutaţionismului biologic. Din perspectiva apriorismului, acordul matematicii cu datele experienţei nu poate fi explicat decît admiţînd o armonie prestabilită între structurile subiectului şi ale realităţii, iar pentru epistemologul de orientare convenţionalistă acest acord nu este altceva decît o întîmplare fericită. Ambele explicaţii nu sînt însă decît o abdicare de la explicaţie, expresia incapacităţii de a da o explicaţie. Fără îndoială, ne găsim aici în faţa uneia din cele mai ascuţite şi profunde critici a epistemologiei convenţionaliste care s-a prezentat îndeosebi în varianta ei neopozitivistă ca o emanaţie a noii ştiinţe fără să poată da socoteala însă, după cum vedem, de realităţile ei fundamentale.

În ultimul timp este destul de răspîndit în rîndul epistemologilor, al celor care se ocupă cu filozofia ştiinţei în general, un anumit scepticism în ceea ce priveşte posibilitatea rezolvării acestei probleme, tendinţa de a o ocoli, de a o pune între paranteze, tendinţă izvorîtă din presentimentul că ar fi vorba de o problemă „metafizică", care nu poate fi abordată ştiinţificeşte, cel puţin în momentul de faţă. Astfel, grupul Bourbaki, în cunoscuta lucrare de sinteză *Les grands courants de la pensée mathématiqu e* publicată în 1948, recunoscînd marea însemnătate filozofică a problemei, raportului dintre „lumea experimentală şi lumea matematicii", o consideră în acelaşi timp insolubilă : „Descoperirile recente din domeniul fizicii contemporane par a confirma într-un mod cu totul neaşteptat că există o strînsă legătură între fenomenele experimentale şi structurile

matematice, dar raţiunile profunde ale acestei legături ne sînt în întregime necunoscute şi poate ne vor rămîne pe veci necunoscute". „În concepţia axiomatică, matematica apare în definitiv ca un rezervor de forme abstracte — structurile matematice. Şi se întîmplă — fără să ştim prea bine de ce — ca unele aspecte ale realităţii să se potrivească în unele din aceste forme ca printr-un fel de preadaptare" [11]. În această ambianţă, caracterizată prin timiditate şi reţinere, care exprimă prezenţa încă puternică a influenţei concepţiei convenţionaliste asupra matematicii, abordarea frontală a problemei acordului matematicii cu experienţa de către Piaget, şi încercarea lui de a propune o soluţie, îşi primeşte dimensiunile şi semnificaţia ei adevărată. Piaget consideră că gîndirea epistemologică contemporană nu poate renunţa la încercarea de a propune o soluţie acestei probleme fără a abdica de la una din sarcinile ei esenţiale, vizînd astfel direct convenţionalismul şi punînd sub semnul întrebării însăşi calitatea sa de epistemologie a gîndirii ştiinţifice actuale.

Singura soluţie posibilă care rămîne să fie cercetată, soluţie care permite depăşirea antagonismului empirism-apriorism, care a dominat întreaga filozofie modernă a cunoaşterii, este, după Piaget, căutarea sursei acestui acord în organizarea vie din care derivă funcţiile cognitive. Numai astfel poate fi depăşită dilema la care duce considerarea relaţiilor logico-matematice fie ca simple abstracţii izvorîte din obiecte, ca şi cunoştinţele fizice, care, ignorînd mecanismele specifice ale constituirii lor, nu le poate explica necesitatea, fie ca structuri ale subiectului, care nu au nimic comun cu realitatea fizică, ceea ce explică deosebirea lor faţă de cunoştinţele fizice, dar nu poate explica acordul lor cu datele experienţei.

Dacă mecanismele operatorii ale construirii noilor relaţii matematice sînt expresia mecanismelor generale ale reglărilor organice, urmează că acordul relaţiilor matematice cu datele experienţei nu este rezultatul unei acomodoări sau ajustări actuale a construcţiei matematice la legile obiectului, ci expresia acordului cu obiectul al mecanismului general al reglărilor organice, propriu oricărei funcţionări a organizării vii. Acordul relaţiilor matematice cu datele experienţei nu trebuie căutat deci într-un proces actual de abstractizare care porneşte de la realitatea fizică concretă [12], ci în acordul legilor generale ale funcţionării materiei vii cu structura universului fizico-chimic, acord care s-a înfăptuit chiar în procesul genezei materiei vii. Acordul matematicii cu experienţa este un caz particular al acordului funcţionării organizatoare a vieţii cu obiectul, cu mediul extern. Organismul trăieşte numai în acord cu mediul; mecanismele funcţionării generale a organizării sale se cristalizează în această interacţiune şi reflectă mediul. Acordul matematicii cu experienţa îşi are

[11] Citat din capitolul „Arhitectura matematicii" din volumul: *Logică şi filozofie*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 553—554.

[12] Piaget recunoaşte că fizica pune matematicienilor probleme la care ei nu s-ar fi gîndit, introducînd direcţii noi în cercetarea matematică. Dar, odată pusă, sub influenţa unor solicitări exterioare, o problemă matematică nu-şi poate găsi soluţia prin abstracţii care pornesc de la observaţie şi experimente asupra unor modele fizice concrete. Desigur, odată elaborate, prin generalizări operatorii, care exprimă mecanismele generale ale reglării organice, teoriile şi relaţiile logico-matematice pot fi modificate, ajustate în raport cu necesităţile aplicării lor în diferite domenii ale experienţei, la rezolvarea diferitelor probleme practice, ceea ce o dovedeşte cu prisosinţă istoria ştiinţei.

deci izvorul într-o relaţie obiect-subiect, ale cărei rezultate au devenit interioare subiectului, fiindcă s-au cristalizat în organism, ca preistorie a subiectului cunoscător, de la desprinderea organismului, ca sistem cu autoreglare, de mediu. Acomodarea permanentă a relaţiilor logico-matematice ca scheme de asimilare la realitatea fizică, echilibrul stabil între asimilare şi acomodare, care le caracterizează, faptul că realitatea fizică nu contrazice noile teorii matematice şi poate fi asimilată, adică dedusă parţial pe baza acestor teorii, sînt considerate, în epistemologia lui Piaget, ca o expresie a acomodării formelor celor mai generale ale organizării vitale, ale legilor funcţionale ale organismului la structurile cele mai generale ale lumii fizice, la legile cele mai generale ale obiectului. Piaget exprimă foarte clar, în *Introduction à l'épistémologie génétique*, originalitatea acestei soluţii a problemei acordului matematicii cu experienţa. În timp ce din punctul de vedere al empirismului o schimbare fundamentală a structurii realităţii fizice ar duce la schimbarea corespunzătoare a structurilor logico-matematice, iar din punctul de vedere al apriorismului le-ar lăsa neschimbate, epistemologia genetică afirmă, în opoziţie cu apriorismul, că şi structurile logico-matematice s-ar schimba, dar nu sub acţiunea exterioară directă, nemijlocită a schimbării realităţii fizice, ci prin mijlocirea schimbării legilor funcţionale (a mecanismelor autoreglatoare) ale sistemelor vii.

Gîndirea matematică, depăşind acţiunile reale şi acţiunile care pot fi realizate efectiv de subiect, construieşte prin compunerea mintală a acţiunilor virtuale structuri posibile, dar le construieşte prin mecanisme care exprimă legile realului, ceea ce explică acordul matematicii cu datele experienţei, faptul că unele structuri logico-matematice permit identificarea şi anticiparea structurilor realului la diferitele lui nivele de organizare. Ni se pare că astfel primeşte o explicaţie mai profundă o trăsătură exterioară a dialecticii cunoaşterii, semnalată insistent la vremea lui de Lenin, şi anume că îndepărtarea prin abstractizare de concret este calea elaborării unor previziuni şi explicaţii care depăşesc aparenţa şi ating mecanismul transformărilor intime ale realităţii. Raportul dintre transformările fizice, reale şi transformările posibile, logico-matematice se exprimă foarte clar în relaţia ce există, de pildă, între fizica matematică şi fizica teoretică. Fizica matematică pregăteşte şi adesea anticipează rezultatele fizicii teoretice, obţinute pe baza studiului experimental al fenomenelor reale, dar o depăşeşte totodată studiind toate structurile şi transformările posibile, nu numai cele reale.

Ipoteza explicativă pe care o avansează Piaget în problema acordului matematicii cu experienţa, dezvoltată pe larg în ultima sa lucrare, are, după cum se vede, un caracter oarecum speculativ. Faptul este menţionat chiar de autor, care semnalează că a fost încurajat în susţinerea originii biologice a mecanismelor operaţiilor logico-matematice de corespondenţa dintre schemele logice şi modelele cibernetice din fiziologie, din fiziologia creierului în special (Mc Culloch), recunoscînd în acelaşi timp că fundamentarea ştiinţifică a acestei ipoteze este legată de studiul structurii matematice a proceselor vieţii, care este încă la primele sale începuturi. Cu toate acestea, încercarea de sinteză pe care o reprezintă explicaţia dată de Piaget merită atenţia epistemologilor marxişti nu numai datorită

ascuţişului ei anticonvenţionalist, antisubiectivist, ci în primul rînd fiindcă constituie un efort constructiv de abordare în perspectivă istorică a unei probleme epistemologice pe care o ridică în mod acut stadiul actual al dezvoltării ştiinţei. Aceasta cu atît mai mult cu cît însăşi problema nu se bucură însă de atenţia cuvenită în cercetarea epistemologică marxistă. Este, poate, bine să precizăm că, după părerea noastră, pasajele des citate din lucrarea lui Engels *Anti-Dühring* cu privire la originea abstracţiilor matematice nu dau un răspuns la această problemă. Engels semnalează aici incapacitatea apriorismului de a explica acordul matematicii cu realitatea fizică şi conchide că, dacă structurile matematice abstracte sînt acomodate experienţei, aceasta este o dovadă că ele îşi au izvorul, în ultimă instanţă, în contactul subiectului cu obiectul, cu realitatea exterioară, în activitatea practică, materială. Problema acordului matematicii cu experienţa nici nu putea fi pusă de Engels în termenii ei actuali într-o epocă cînd rolul anticipator al structurilor matematice, în raport cu datele experienţei, nu se manifesta încă cu claritate.

Este meritul incontestabil al epistemologiei genetice a lui Piaget de a fi formulat problema în termeni clari, de a fi subliniat locul ei central în cîmpul preocupărilor actuale ale epistemologiei, însemnătatea studiului raportului dintre viaţă şi cunoaştere, cel puţin ca un moment în elaborarea ei, precum şi a necesităţii unei vaste cercetări interdisciplinare pentru a progresa în direcţia unei soluţii ştiinţifice.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

UMANISMUL ȘI PATRIOTISMUL ÎN PUBLICISTICA LUI MIHAI EMINESCU

DE

SULTANA SUTĂ-SELEJAN

Opera publicistică a lui Mihai Eminescu, identificată pînă în momentul de față, cuprinde cîteva sute de articole (peste 300) apărute în ziare și reviste în perioada 1870—1883 („Federațiunea", „Românul", „Convorbiri literare", „Curierul de Iași și, mai ales, „Timpul"), precum și în anul 1888 („România liberă", „Fîntîna Blanduziei"). Adunate în volum, aceste articole reprezintă aproximativ 1 100 de pagini [1].

Deși nu dispunem, deocamdată, de o ediție completă a publicisticii marelui nostru poet, volumul mare și problematica variată a articolelor lui, cunoscute și reeditate în mai multe ediții, ne permit — și ne obligă — să încercăm a-i descifra coordonatele, resorturile și semnificația teoretică și practică în contextul în care au fost elaborate și publicate, să discernem din cuprinsul lor acele elemente trainice care fac parte din fondul de aur al culturii noastre naționale și a întregii umanități.

Mihai Eminescu a abordat în publicistică o mare varietate de probleme sociale, de pe tărîm intern și internațional, privind viața economică, politică și culturală, interesînd sociologia, economia politică, etica, pedagogia, estetica și multe alte discipline.

Opera publicistică a poetului este *complexă* și *contradictorie*. O primă lectură poate să deruteze, deoarece aceste scrieri înmănunchează adevăruri profunde și iluzii, propuneri realiste și utopii.

Valorificarea critică a operei publicistice a lui Mihai Eminescu nu este de loc ușoară. Ea comportă numeroase discuții. În cele ce urmează încercăm să atragem atenția asupra unor *coordonate esențiale* aleg îndirii sociale a poetului, cu intenția de a continua analiza începută și de a relata rezultatele ei cu alte prilejuri.

★

[1] Vezi M. Eminescu, *Opera politică*, 2 volume, ediție îngrijită de profesor I. Crețu (în continuare, aceste volume vor fi citate prescurtat: Eminescu, I, II).

Rev. filoz., 15, 10, p. 1211—1222, București, 1968

Întreaga operă a lui Mihai Eminescu — atît cea poetică, cît şi proza social-politică — constituie o dovadă grăitoare a *atitudinii* sale *militante* faţă de frămîntările epocii, faţă de marile probleme sociale şi politice aflate la ordinea zilei pe plan naţional şi internaţional.

Începutul activităţii sale publicistice stă sub semnul preocupării pentru *binele patriei sale* şi *progresul întregii umanităţi*. În acest sens, el se pronunţă împotriva „rămăşiţelor putrede ale trecutului", dezaprobă „legile barbare din evul mediu", apără drepturile legitime ale naţiunii române împotriva asupritorilor străini de toate felurile, se pronunţă pentru egala îndreptăţire a tuturor popoarelor, a tuturor naţiunilor, neadmiţînd nici un fel de discriminare. Împotriva opresiunii exercitate de imperiile multinaţionale din acel timp, Eminescu considera, pe bună dreptate, că „popoarele sînt setoase de viaţă proprie", că dreptul de a formula legi aparţine fiecărui popor şi că măsurile impuse cu sila, împotriva voinţei popoarelor, trebuie să fie răsturnate. „Legi, măsuri, anexări siluite : astea toate — scria Eminescu în 1870 —, deşi nu le putem respinge cu braţul, noi nu le recunoaştem, şi la răsturnarea lor, inaugurată deja de popoarele Austriei, vom fi gata şi dintre cei dintîi" [2].

La vîrsta de 20 de ani, poetul aprecia cu maturitate şi entuziasm că generaţia din care făcea parte avea însemnate îndatoriri faţă de patrie şi umanitate şi se considera printre „agenţii unei lumi viitoare". „Dacă o generaţiune poate avea un merit — scria el împreună cu un coleg de studii —, e acela de a fi un credincios agent al istoriei, de a purta sarcinile impuse cu necesitate de locul pe care îl ocupă în lănţuirea timpilor" [3].

Sfera sarcinilor sociale care stăteau în faţa generaţiei sale era circumscrisă — după aprecierea poetului — de mişcarea de regenerare naţională începută de generaţiile trecute, îndeosebi de generaţia de la 1848. „În munca generaţiunilor trecute — arăta el într-o dare de seamă asupra şedinţelor societăţii studenţilor români de la Viena —, care-au pus fundamentele largi şi nobil intenţionate a edificiului naţional — în acea muncă este deja cuprinsă toată ideea activităţii noastre din generaţiunea junâ... Oamenii cari au început regenerarea naţională, ne-au dat *ideea întregului*, ce noi avem a o realiza" [4].

În consecinţă, el a acordat o înaltă preţuire acelor personalităţi politice şi culturale care s-au afirmat în lupta de regenerare naţională, îndeosebi lui Nicolae Bălcescu, care a luptat „pentru gloria naţiei româneşti". Cu acest prilej, Eminescu şi-a manifestat regretul că unii din contemporanii marelui istoric şi revoluţionar au început treptat să se folosească de ideile de la 1848 în scopuri înguste, personale.

O constantă esenţială a publicisticii lui Eminescu a fost *cercetarea raportului dintre om şi societate în cele mai diverse ipostaze* : manifestarea multilaterală a personalităţii umane şi piedicile pe care le punea societatea din acel timp în calea ei, omul în ierarhia socială, criteriile determinării acestei ierarhii, poporul şi clasele lui, naţiunea şi statul, relaţiile dintre

[2] Eminescu, I, p. 39.

[3] *Ibidem*, p. 43.

[4] *Ibidem*, p. 588.

naţiuni şi state, principiile fireşti ale acestor relaţii, perspectivele de viitor ale poporului român, ale umanităţii etc.

★

Mihai Eminescu a aspirat în mod ferm spre *fericirea omului şi a umanităţii, spre manifestarea deplină şi multilaterală a personalităţii umane,* spre *libertate* în înţelesul cel mai nobil al acestui deziderat. În mod firesc el şi-a pus întrebarea : care era cheia rezolvării acestor aspiraţii milenare ale oamenilor? Răspunsul dat de poet acestei întrebări se întemeiază pe analiza unor momente din istoria omenirii, pe generalizarea unor procese sociale de notorietate mondială. Pe bună dreptate, el a considerat că temelia obiectivă a fericirii şi libertăţii omului şi a umanităţii o constituie *bunăstarea economică*, iar condiţia hotărîtoare a acesteia este *munca*. „Condiţia civilizaţiei statului — scria Eminescu în articolul *Frază şi adevăr* din seria *Icoane vechi şi icoane nouă* — este civilizaţia economică... Calităţile morale ale unui popor atîrnă... de la starea sa economică... Sărăcia e izvorul a aproape tuturor relelor din lume" [5].

Ducînd acest raţionament pînă la ultimele lui consecinţe, Eminescu trage concluzii care amintesc cele mai bune tradiţii ale economiei politice burgheze clasice, în special concepţia lui Adam Smith despre bogăţie, arătînd că bogăţia unui popor nu constă în bani, că „bogăţia nu este în aer sau în pămînt, ci în braţe şi că, unde lipsesc braţele... nu poate fi nici vorbă măcar de ţară bogată" [6].

În societatea în care trăia Eminescu, acest adevăr general-valabil se prezenta într-o formă concretă îngrijorătoare pentru concepţia înaintată a poetului despre om şi umanitate. În conferinţa publică ţinută de Eminescu în 1876, sub titlul *Influenţa austriacă asupra românilor din principate*, el constată cu amărăciune că bogăţia societăţilor civilizate izvora din „sudoarea fabricii şi a ţăranilor" şi că această situaţie era incompatibilă cu libertatea reală a oamenilor, că în condiţiile individualismului libertatea declarată teoretic şi consacrată juridic avea în realitate un caracter formal.

Preţuind munca utilă pentru societate în toată diversitatea formelor ei concrete de manifestare, şi în primul rînd munca productivă, creatoare de valori materiale, Eminescu a făcut în opera sa publicistică un adevărat *elogiu al muncii productive*. Deşi nu a înţeles în mod profund temeiurile mişcării socialiste şi comuniste pe plan naţional şi mondial, poetul are meritul de a fi apreciat pozitiv împrejurarea că Internaţionala I, înfiinţată în 1864, din iniţiativa lui K. Marx şi F. Engels, se baza „pe sfinţenia muncii, pe convingerea cu totul dreaptă că munca temeinică este singura îndreptăţire pe acest pămînt" [7]. În acelaşi sens, Eminescu a considerat că „iubirea de muncă" este „nervul vieţii oricărei societăţi" [8].

Considerată ca atribut suprem al omului, *munca* îndeplinea sau trebuia să îndeplinească, după părerea poetului, *multiple roluri în societate*. În primul rînd, el considera că „munca este legea lumii moderne, care

[5] Eminescu, I, p. 151.
[6] *Ibidem*, p. 140.
[7] *Eminescu* I, p. 106—107.
[8] *Ibidem*, p. 387.

nu are loc pentru leneşi"[9]. Concretizînd această idee, el arată că munca „e singura creatoare a drepturilor"[10] şi că „nimic pe acest pămînt... nu se cîştigă fără muncă îndelungată", că „munca şi numai munca este izvorul libertăţii şi al fericirii"[11]. În al doilea rînd, munca trebuia să constituie, după părerea lui Eminescu, *criteriul fundamental* în determinarea locului pe care îl ocupau indivizii şi clasele sociale în ierarhia socială. „Oricînd trebuie să existe putinţa pentru om — scria poetul în 1882 — de a urca prin muncă şi merit ierarhia socială, care n-ar trebui să fie decît o ierarhie a muncii. Dar să ne-nţelegem : prin muncă şi merit. Nu prin exploatarea muncii altora, nu prin speculă, nu prin şarlatanerie politică, nu prin tripotaj şi joc de bursă"[12].

Promovarea acestui important principiu urma să ducă, după aprecierea poetului, la însănătoşirea vieţii publice şi la îmbunătăţirea moravurilor din ţara noastră în acel timp. În acest sens era necesar „de-a asigura prin organizarea din lăuntru ridicarea sigură a meritului şi muncii la un nivel superior şi a răsplăti această muncă, dîndu-i o influenţă relativ mai mare în afacerile publice"[13].

În vederea îmbunătăţirii moravurilor publice şi private, poetul susţinea în mod just că „nu e indiferent pentru un popor cărui *principiu* se datorează ridicarea unui om în mijlocul lui : dacă ea se datorează tăriei, curajului, energiei — tot atîtea numiri diverse pentru principiul puterii de muncă şi pentru bărbăţie —, sau dacă ea se datorează speculei, apucăturilor... instinctelor feline... ale omenirii"[14].

Ca temelie a umanităţii şi ca formă supremă de manifestare a personalităţii umane, munca trebuia să aibă un caracter liber, după părerea lui Eminescu. De aceea, el a respins întotdeauna ideea muncii forţate şi istovitoare şi a condamnat cu asprime imaginea degradantă a brutalizării oamenilor muncii de către cei care le exploatează munca.

Spiritul de dreptate şi sensibilitatea poetului au fost profund afectate de contrastul izbitor care exista între rolul ţăranilor muncitori din timpul său şi tratamentul inuman pe care-l aplicau acestora unii proprietari şi arendaşi. Pentru că a înţeles în mod clar aportul substanţial al ţăranului la propăşirea patriei noastre, inclusiv la înavuţirea claselor de sus, faptul că „munca lui (a ţăranului, — *S.S.-S.*) dă valoare latifundiilor statului şi celor particulare"[15], Eminescu a fost profund indignat de faptul că unii proprietari şi arendaşi nu vedeau în ţăran „pe om, ci o simplă unealtă de muncă, o vită de jug, un paria"[16]. Revolta lui a fost nemăsurată atunci cînd a aflat din presa timpului sau din discuţiile purtate cu oameni politici contemporani că pe unele moşii erau „oameni duşi în lanţuri şi nemîncaţi ca să lucreze pentru datorii adesea false, fictive, bazate pe contracte falşe (este vorba de tocmelile agricole. — *S.S.-S.*), legalizate de primari venali, executate de subprefecţi mituiţi"[17].

---

[9] Eminescu, I, p. 70.
[10] *Ibidem*, p. 101.
[11] *Ibidem*, p. 122.
[12] *Eminescu*, II, p. 485—486.
[13] *Ibidem*, p. 395.
[14] Eminescu, II, p. 531.
[15] Eminescu, I, p. 371.
[16] *Ibidem.*
[17] *Ibidem*, p. 431.

Ocupîndu-se de condiţia omului în societatea civilizată (capitalistă), Eminescu a avut în vedere — în majoritatea cazurilor — persoana ţăranului muncitor. Nu lipsesc însă din opera lui nici referirile la adresa lucrătorilor de la oraşe, mici meseriaşi şi proletari. Referindu-se la societatea capitalistă din timpul său, aşa cum se prezenta ea în ţările din Europa apuseană, marele nostru poet a relevat îngustimea de orizont a omului de afaceri care aleargă după profit şi a economistului care exprimă teoretic acest deziderat, precum şi consecinţele negative ale acestor stări de lucruri asupra oamenilor muncii, îndeosebi asupra proletariatului. „Fiinţa inteligentă a omului, redusă la rolul unui şurub de maşină — conchidea Eminescu în 1882 —, e un produs admirabil al liberalismului în materie de economie politică"[18]. Fără să se ocupe de evoluţia economiei politice burgheze şi să surprindă nuanţele din sînul ei, poetul a remarcat totuşi cu pregnanţă şi, evident, a respins, în numele umanismului autentic pe care-l profesa, concepţia vulgară a apologeţilor capitalismului din acel timp despre om, despre locul şi rolul muncitorului în societatea vremii sale. „Şcoala modernă de economişti (este vorba de adepţii vulgari ai liberalismului burghez. — *S.S.-S.*) are o formă atît de respingătoare — scria Eminescu în 1881 — şi priveşte pe om, nu ca pe obiectul perfecţiunii, ci ca pe-o maşină, ca pe un animal condamnat a munci pentru cel mai tare sau pentru cel mai viclean "[19].

Supremaţia banului în societatea burgheză, transformarea lucrătorului într-o anexă a maşinii — devenită suport material al capitalului — şi fetişizarea obiectelor materiale în dauna personalităţii umane l-au determinat pe poet să nu împărtăşească viziunea burgheză despre om şi umanitate, să aspire spre o societate capabilă să aşeze în centrul preocupărilor ei omul, chiar dacă la acea dată el nu era edificat asupra condiţiilor care ar face posibilă o astfel de societate. „Oare nu are mai multă dreptate acela carele zice că obiectul îngrijirii publice e *omul* care produce — se întreba Eminescu —, nu lucrul căruia îi dă fiinţă? E vorba ca toate aptitudinile fizice şi morale ale omului să se dezvolte prin o muncă inteligentă şi combinată, nu ca să degenereze şi să se închircească în favorul uneia singure"[20].

În sprijinul concepţiei sale înaintate despre om şi societate, Eminescu a invocat tot ce s-a creat bun în cultura naţională şi mondială. Filonul principal al inspiraţiei sale a fost creaţia populară. El a considerat, pe drept cuvînt, folclorul drept un „izvor pururea reîntineritor" şi s-a inspirat din plin din înţelepciunea poporului. În acelaşi timp, dornic de cunoştinţe cît mai variate şi profunde, Eminescu a fost deosebit de receptiv faţă de opera unor mari savanţi şi oameni de cultură de talie mondială, cum au fost biologul Ch. Darwin, naturalistul şi economistul B. Franklin etc.

Apărînd munca şi dezaprobînd actvităţile neproductive şi, mai ales, parazitismul unor elemente din societatea în care a trăit el, Eminescu a invocat în sprijinul concepţiei sale una din afirmaţiile celebre ale lui Franklin, care spunea : „Cînd cineva îşi propune cîştig şi onori, fără muncă şi merit, e un otrăvitor. Ridică piatra şi aruncă în el"[21]. Eminescu însuşi a răspuns din plin acestui drastic comandament. În opera lui publicistică

[18] Eminescu, II, p. 431.
[19] *Ibidem*, p. 366.
[20] *Ibidem*, p. 431.
[21] Eminescu, II, p. 456.

există numeroase articole în care *este stigmatizat parazitismul*, sub cele mai diverse forme în care s-a manifestat el sub ochii poetului, printre care : hipertrofia politicianismului, cumulul de funcţii, corupţia, speculaţiile, formalismul şi lipsa de calitate în muncă, excesul de avocaţi în dauna unor specialişti în problemele producţiei materiale etc.

Eminescu a constatat cu îngrijorare că în decursul secolului al XIX-lea s-a conturat în ţara noastră „o mişcare nesănătoasă în societate, nu bazată pe muncă, ci pe privilegiu. Pe cînd comerciantul din Lipsca caută să-şi adaoge milioanele, ciobotarul din Germania să-şi înmulţească muşterii, negustorul şi ciobotarul românesc caută să devie boer"[22]. Pe toate treptele ierarhiei sociale se putea constata fenomenul nesănătos de „grămădire la porţile privilegiilor şi ale slujbelor", în sensul că „negustorul vrea să fie boer, ţăranul fecior boieresc, boerul mic — boer mare, boerul mare — Domn"[23]. Îngustînd sfera muncii productive, această mişcare nesănătoasă ducea în perspectivă istorică la subminarea societăţii, avînd implicaţii dintre cele mai negative, nu numai pe plan economic, dar şi pe plan politic şi moral. „Înmulţirea dar a claselor consumatoare şi scăderea claselor productive — conchidea poetul —, iată răul organic, în contra căruia o organizare bună trebue să găsească remediu"[24]. O strînsă legătură exista, după părerea poetului, între activităţile neproductive şi tarele politicianismului burghez printre care : lipsa de principii, duplicitatea unor oameni politici, demagogia, inconsecvenţa, diletantismul şi oportunismul acestora etc.

Ca toţi oamenii luminaţi din timpul său, animaţi de idei umanitare şi de dragoste de patrie, Eminescu nu s-a limitat să dezvăluie relele din societatea în care a trăit şi să le critice, ci a depus un efort considerabil cu caracter constructiv, în căutarea căii de ieşire din această situaţie, a măsurilor potrivite pentru a determina un reviriment în dezvoltarea societăţii, pentru a înlătura racilele pe care le-a constatat şi a stimula progresul multilateral al acesteia.

După părerea sa, *cheia rezolvării marilor probleme social-economice din timpul său* consta în *preţuirea şi încurajarea muncii utile*, în primul rînd a celei productive, fapt care urma să aibă consecinţe salutare şi în alte domenii, în viaţa politică, în domeniul moravurilor şi pe planul culturii spirituale. „Un singur remediu există în adevăr în contra acestor rele — scria Eminescu referindu-se la racilele societăţii româneşti din timpul său —, dar trebuie aplicat cu toată rigoarea, cu tot exclusivismul : munca, acest corelat mecanic al adevărului ; adevărul, acest corelat intelectual al muncii. Dar muncă nu nimicuri, nu mînare de mişti la apă ; şi adevăr, nu fraze lustruite şi negustorie de vorbe"[25].

Conştient de corelaţia obiectivă care există între capacitatea de producţie a societăţii şi consumul ei, Eminescu a formulat o importantă concluzie generalizatoare, arătînd că, în condiţii normale, „fiecare trebuie să caute a compensa prin muncă şi prin sacrificiu bunurile de care se bucură"[26]. Este ideea de bază a teoriei compensaţiei, şi Eminescu se referea

[22] Eminescu, I, p. 55.
[23] *Ibidem*, p. 56.
[24] Eminescu, I, p. 541.
[25] Eminescu, II, p. 476.
[26] Eminescu, II, p. 228.

atît la cei care lucrau cu braţele, cît şi la intelectuali. „Compensaţia — scria Eminescu — nu se dă de către o clasă sau de către un om decît prin muncă intelectuală sau musculară. Munca musculară consistă în producerea de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitarea producţiunii acestor obiecte", înlesnind producţia „prin o mînuire mai inteligentă a instrumentului de muncă"[27]. Un astfel de rol pot să îndeplinească munca inginerului şi a agronomului, ca şi munca omului de stat îndreptată spre organizarea raţională a activităţii sociale. Toate aceste categorii de intelectuali trebuiau să compenseze „prin muncă intelectuală onestă şi intensivă, cheltuiala de muncă musculară ce le susţine"[28].

Cea mai înaltă expresie a productivităţii şi eficacităţii muncii consta, după părerea lui Eminescu, în capacitatea ei de a făuri o tehnică înaintată şi de a se folosi de aceasta. De aceea, poetul considera cu îndreptăţire că unul din criteriile „gradului de cultură este dibăcia unui popor de a substitui forţei musculare agenţi naturali, de a crea şi întrebuinţa maşini"[29].

★

Concepţia umanitară a lui Eminescu despre locul pe care trebuia să-l ocupe individul în societate şi despre raportul dintre acesta şi diferitele feluri de comunităţi (popor, naţiune, omenire) contrasta puternic cu realitatea din timpul său, atît pe plan naţional, cît şi pe plan internaţional. Asupriri de toate felurile — a omului de către om, a unor clase de către altele, a unor naţiuni şi state de către naţiuni şi state mai puternice etc. — stîrneau o nemulţumire aproape generală. În acest cadru social-politic, Eminescu îşi propunea ca ideal „libertatea adevărată" şi saluta cu entuziasm orice manifestare culturală din ţara noastră care slujea acestui ideal, cum a fost, de pildă, lucrarea lui N. Bălcescu *Istoria românilor sub Mihai Vodă Viteazul*, pe care a denumit-o „evanghelia neamului", cu prilejul publicării acesteia în 1877.

Lupta pentru *libertatea adevărată* era, în concepţia poetului, piatra de încercare pentru dragostea de neam şi ţară, pentru patriotismul autentic. „Cu cît ne iubim mai mult patria şi poporul nostru — spunea Eminescu în 1876 —, cu atît vom trebui să ne înarmăm mintea cu o rece nepărtinire ... Inimă foarte caldă şi minte foarte rece se cer de la un patriot, chemat să îndrepteze poporul său, şi fanatismul iubirii patriei, cel mai aprig fanatism nu opreşte de fel ca creierul să rămîie rece şi să-şi îndrepteze activitatea cu siguranţă, să nimicească adevărata cauză a răului şi să o stîrpească cu statornicie de fier"[30].

În ce consta „răul" de proporţii naţionale, la care se referea Eminescu, care erau cauzele lui şi cum se putea lupta pentru stîrpirea lui din rădăcină? Răspunzînd la aceste întrebări, poetul a dat dovadă de mult spirit de observaţie şi de luciditate, reflectînd în mod veridic probleme reale de mare acuitate şi sugerînd soluţii de certă valoare practică, printre care şi unele a căror eficacitate depăşea cu mult limitele timpului în care a trăit el.

Eminescu nu ne-a lăsat o concepţie închegată despre anatomia şi fiziologia societăţii în care a trăit, despre toate racilele ei şi despre căile

---

[27] Eminescu, II, p. 361.
[28] *Ibidem*, p. 338.
[29] *Ibidem*, p. 497
[30] Eminescu, I, p. 47—48.

înlăturării lor. Consideraţiile pe care le-a făcut în legătură cu diferite aspecte concrete ale societăţii timpului său permit totuşi să discernem cîteva *idei conducătoare* ale concepţiei sale, printre care *patriotismul* ocupă un loc central — „un patriotism luminat şi mai presus de tendinţe înguste", cum spunea poetul însuşi.

Examinînd situaţia internă a României şi locul ei în concertul celorlalte ţări europene, Eminescu a fost frapat de starea nesatisfăcătoare în care se găseau masele populare şi de pericolul care decurgea pentru naţiunea română din concurenţa străină şi din tendinţele expansioniste ale unor state mai puternice[31].

Eminescu a fost conştient de faptul că naţiunea era o comunitate lipsită de omogenitate. Ca umanist, atenţia lui s-a îndreptat asupra componentei fundamentale a naţiunii — masele populare şi în special ţărănimea muncitoare, pe care o denumea „clasa cea mai pozitivă dintre toate", „naţia în înţelesul cel mai adevărat al cuvîntului"[32], „adevărata naţiune"[33]. Preţuirea deosebită pe care o acorda Eminescu ţărănimii muncitoare izvora din aportul substanţial al acesteia la progresul social, prin crearea majorităţii covîrşitoare a bogăţiei sociale. De aceea, el considera că statul ar fi trebuit să ia măsuri pentru ca „această clasă, aceşti hamali ai omenirii să stea cît se poate de bine"[34]. Viaţa de toate zilele i-a demonstrat poetului că statul de atunci era foarte departe de această menire nobilă pe care i-o atribuia el, că, în loc de a fi ocrotitorul ţăranilor, era unul dintre cei mai crunţi exploatatori ai acestora. „Ţăranul nostru cu oamenii stăpînirii — scria Eminescu — e ca oaia, care umblă printre scăeţi; în tot scăetele trebuie să lase cîte o şuviţă de lînă, mai mare ori mai mică, după cum o fi şi scaetele"[35].

Dincolo de iluziile nutrite de poet, potrivit cărora statul ar trebui să fie un arbitru între clasele aflate în luptă, un organism situat deasupra acestor clase, el ne-a lăsat unele reflecţii extrem de interesante cu privire la menirea statului, principiile administraţiei de stat, menirea funcţionarilor publici, necesitatea simplificării aparatului de stat, critica centralismului excesiv, organizarea ştiinţifică a administraţiei de stat etc. Unele din dezideratele formulate de poet în această privinţă erau realizabile în practică chiar şi în condiţiile statului exploatator; altele erau utopice; cu toate acestea, ele constituiau dovada unor valoroase intuiţii care anticipau cu multe decenii realizări ce vor fi obţinute de către statul popular (democrat-popular şi apoi socialist), după abolirea statului de tip exploatator.

În viziunea umanitară a poetului, *esenţa statului* ar fi trebuit să o constituie „apărarea claselor producătoare în contra celor consumatoare, apărarea de exploatarea altora"[36]. Concretizînd această idee, el arăta, în altă parte, că „bunul trai al claselor muncitoare şi emanciparea lor de sub presiunea capitalului bănesc şi fonciar e ţinta de căpetenie a statului"[37].

[31] Eminescu, II, p. 463.
[32] Eminescu, I, p. 60.
[33] Eminescu, II, p. 205.
[34] Eminescu I, p. 29.
[35] Eminescu, II, p. 28—29.
[36] Eminescu, II, p. 310.
[37] Eminescu, I, p. 100.

În lumina acestui rol atribuit statului, Eminescu s-a pronunţat pentru simplificarea aparatului de stat în conformitate cu puterea economică a ţării, a criticat centralismul excesiv, propriu statului burghezo-moşieresc, şi a formulat importantul deziderat ca funcţionarii să fie „servitori ai legii", şi nu o „armată de complici iresponsabili ai unor şefi necontrolabili"[38].

Deosebit de importantă este cerinţa formulată de Eminescu de *a aşeza administraţia ţării pe baze ştiinţifice*. „Administraţia cere cunoştinţe speciale de economie naţională, finanţe şi statistică — scria Eminescu —, pe lîngă cunoştinţa legilor ţării"[39]. Făcînd bilanţul guvernării Partidului liberal din timpul său, Eminescu se declară profund nemulţumit de ea tocmai pentru că n-a ţinut seama de cerinţele ştiinţei. „Ce era mai firesc — scria Eminescu —, decît ca liberalii să se întrebe ce însemnează a administra. Îndată ce şi-ar fi făcut această întrebare, ar fi văzut ce lucru gingaş e administraţia şi cît e de necesar ca un subprefect să ştie atîta carte cît şi un profesor de administraţie şi de economie politică, şi, pe lîngă aceasta, îi trebuie şi o deprindere cu locul în care trăieşte, pentru a şti să aplice ceea ce ştie"[40].

Criticînd cu deplin temei numeroase racile reale ale vieţii publice şi ale administraţiei de stat din timpul guvernării liberale — racile inerente şi guvernării conservatoare, dar despre care poetul nu putea să scrie în coloanele ziarului conservator „Timpul", la care lucra —, Eminescu conchidea în mod just că „ţara are nevoie de organizare"[41].

Scopul suprem al organizării pe care o avea în vedere poetul era apărarea şi dezvoltarea naţiunii române şi a statului naţional român, suveran şi independent. În acest sens, el cerea „o organizare care să aibă în vedere mai cu seamă păstrarea şi întărirea naţionalităţii"[42], cu alte cuvinte apărarea ţării noastre de concurenţa străină, respingerea presiunilor politice din partea străinilor, respingerea imixtiunii străine în treburile interne ale ţării noastre şi în politica ei externă, fie că era vorba de imixtiunea unor oameni de afaceri, fie a consulatelor străine, a diplomaţilor străini şi a marilor puteri înconjurătoare. În acest sens, Eminescu scria: „Cestiunea de căpetenie pentru istoria şi continuitatea de dezvoltare a acestei ţări este ca elementul românesc să rămîie cel determinant; ca el să dea tiparul acestei forme de stat, ca limba lui, înclinările lui oneste şi generoase, bunul lui simţ, c-un cuvînt geniul lui să rămîie şi pe viitor norma de dezvoltare a ţării şi să pătrundă pururea această dezvoltare. Voim statul naţional, nu statul cosmopolit"[43].

Ca patriot înflăcărat, Eminescu a luptat cu fermitate şi entuziasm pentru apărarea şi respectarea drepturilor legitime ale naţiunii române, pentru creşterea prestigiului ei internaţional. Poetul a avut cuvinte de înaltă preţuire pentru tot ce contribuia la traducerea în viaţă a acestui nobil deziderat. El i-a admirat pe voievozii ţărilor române — îndeosebi pe Alexandru cel Bun, Mircea cel Bătrîn, Ştefan cel Mare, Mihai Viteazul —

[38] Eminescu, II, p. 49.
[39] Eminescu, I, p. 99—100.
[40] *Ibidem*, p. 142.
[41] Eminescu, II, p. 237.
[42] *Ibidem*, p. 329.
[43] *Ibidem*, p. 389.

pentru vitejia cu care au apărat teritoriul patriei şi neatîrnarea ei, pe Gheorghe Lazăr pentru că „a redeşteptat sentimentul naţionalităţii", pe Tudor Vladimirescu pentru lupta împotriva dominaţiei străine a fanarioţilor, pe A.I. Cuza şi M. Kogălniceanu pentru că au ridicat ţărănimea din mizerie şi au luptat pentru neatîrnarea patriei etc. În acelaşi sens, el a protestat împotriva politicii nedrepte, discriminatorii duse de guvernanţii monarhiei austro-ungare împotriva românilor din Transilvania, împotriva tendinţelor de penetraţie a capitalului străin în economia României şi a tendinţelor expansioniste ale marilor puteri europene.

Revendicînd respectul naţiunii române din partea celorlalte popoare şi state, precum şi egala îndreptăţire în faţa legilor pentru românii din Transilvania, asupriţi de monarhia austro-ungară, Eminescu a invocat în sprijinul acestor cerinţe istoria care dovedeşte că românii au respectat întotdeauna celelalte popoare şi naţiuni, dînd dovadă de o largă toleranţă. „Nici un neam de pe faţa pămîntului nu are mai mult drept să ceară respectarea sa decît tocmai Românul, pentru că nimeni nu este mai tolerant decît dînsul. Singure ţările româneşti sînt acelea — scria Eminescu — în care din vremi străvechi fiecare a avut voie să se închine la orice Dumnezeu a voit şi să vorbească ce limbă i-a plăcut"[44].

În spiritul tradiţiei seculare a ţărilor române, Eminescu a militat pentru *o politică externă de bună vecinătate* cu toate ţările înconjurătoare, pentru *relaţii paşnice* cu toate ţările lumii. „Linia de conduită pe care o credem tradiţională şi adevărat românească — scria Eminescu în 1880 — ...consistă în a întreţinea relaţiile cele mai bune cu toate puterile şi a nu ne da în afară la o politică exclusivă... de-a evita orice provocare faţă cu puterile noastre vecine, şi de-a întreţine în deobşte cu toate puterile cele mai bune relaţiuni"[45].

Generalizînd istoria politicii externe a ţărilor române, Eminescu a subliniat, pe bună dreptate, trăsătura fundamentală a acesteia, scriind: „Niciodată nu am fost un element stăpînitor, niciodată nu s-a manifestat în noi chiar nici tendinţa de a supune pe alţii, ci totdeauna Românul s-a mulţămit a fi adăpostit şi a se dezvolta pe pămîntul său"[46]. Colorarul acestei trăsături, subliniat de asemenea de poet, a constat în apărarea cu înverşunare a integrităţii teritoriale a ţării, a independenţei şi suveranităţii ei. „Românii nu sînt popor cuceritor — scria Eminescu —, de aceea şi apără ce-i al lor cu îndărătnicie, pentru că ce au cu drept au şi al lor este"[47].

Eminescu a fost conştient de faptul că pacea şi locul pe care îl ocupa o ţară sau alta în relaţiile internaţionale nu depindeau de dorinţa oamenilor, ci erau legate de un complex de factori, în primul rînd de potenţialul economic al ţării respective. „Sîntem convinşi — scria Eminescu în 1880 — că numai întărirea instituţiunilor noastre dinlăuntru poate să ne dea consideraţie în afară, sîntem convinşi că întreţinînd bunele relaţii cu toate puterile în genere, dar mai ales cu cele limitrofe, conform politicii noastre

[44] Eminescu, I, p. 80.
[45] Eminescu, II, p. 69—70.
[46] Eminescu, I, p. 560.
[47] Eminescu I, p. 194.

tradiţionale, ne putem feri de pericolele la care ne-ar expune şi pe viitor o politică aventuroasă. Întărirea oricărui stat însă — conchidea poetul generalizînd —, dar mai cu seamă a unui stat tînăr, atîrnă de starea sa de prosperitate internă"[48].

În consecinţă, Eminescu susţinea, pe bună dreptate, că, după cucerirea independenţei politice a României în 1877, se impunea cu stringenţă *cucerirea independenţei economice a ţării*, ca temelie a unei politici economice interne constructive şi a unei politici economice externe paşnice. Din acest punct de vedere, situaţia României din acel timp nu era de loc de invidiat. În acord deplin, asupra acestei probleme, cu o serie de străluciţi oameni de cultură premergători sau contemporani cu el — cum au fost D.P. Marţian, M. Kogălniceanu, P.S. Aurelian, B.P. Haşdeu, A.D. Xenopol etc. —, Eminescu a constatat cu mult realism că „o naţie agricolă nu poate fi ... economiceşte puternică", a combătut teoria retrogradă a profilului eminamente agrar al României, teorie susţinută îndeosebi de conservatori, a adus critici întemeiate comerţului exterior al României, şi-a exprimat nemulţumirea faţă de slaba dezvoltare a industriei naţionale, faţă de faptul că pe acea vreme românii erau „reduşi la munca agricolă, la salahoria de cîmp". Pentru a înlătura această stare de lucruri, el a militat în mod constant şi entuziast pentru diversificarea economiei naţionale, pentru dezvoltarea unei puternice industrii naţionale şi apărarea ei de concurenţa străină — în primul rînd de influenţa nefastă a concurenţei mărfurilor din monarhia austro-ungară, precum şi de pericolul infiltrării, capitalurilor vest-europene pe piaţa internă —, a militat pentru îmbunătăţirea structurii comerţului nostru exterior, pentru valorificarea superioară a bogăţiilor naturale ale ţării etc. „Neapărat că nu trebuie să rămînem popor agricol — conchidea Eminescu —, ci trebuie să devenim şi noi naţie industrială măcar pentru trebuinţele noastre"[49].

Exprimîndu-şi mîndria de a fi român, încrederea în vitalitatea şi viitorul poporului român, Eminescu aprecia cu luciditate faptul că numeroasele şi complexele probleme social-economice aflate la ordinea zilei în România în timpul său puteau fi rezolvate în bune condiţii în primul rînd prin mobilizarea forţelor interne ale ţării. „*Puterea şi mîntuirea noastră în noi este*!" — scria Eminescu în articolul *În unire e tăria*, publicat în 1870 în „Federaţiunea", ca un ecou al pateticei chemări la luptă rostit cu două decenii în urmă de ilustrul său înaintaş Nicolae Bălcescu. Susţinînd în mod constant această chemare, poetul o va exprima în 1882 într-o altă formă, scriind că „razimul nostru nu poate fi decît în ţară, în întărirea ei, în dezvoltarea aptitudinilor ei"[50]. Pentru rezolvarea justă a problemelor cu care era confruntată generaţia sa erau necesare, după părerea poetului, trei condiţii : stabilitate politică, muncă productivă şi economie, sau, cum spunea el, „dreapta cumpănire între foloasele aduse de cutare cheltuială şi sacrificiile făcute pentru ea"[51]. Totodată el cerea să se găsească *măsura potrivită între tradiţie şi inovaţie*, să se folosească atît rezultatele pozitive ale experienţei seculare a poporului român, cît şi cele mai noi realizări

[48] Eminescu, II, p. 44—45.
[49] Eminescu, I, p. 132.
[50] Eminescu, II, p. 402.
[51] Eminescu, I, p. 61.

ale ştiinţei contemporane, să se ţină seama „de istoria şi obiceiele ţării pe de o parte, de ştiinţa vastă a organizării muncii de pe alta"[52].

★

În peisajul atît de divers şi frămîntat al luptelor politice-ideologice din România la sfîrşitul deceniului al 8-lea şi începutul deceniului al 9-lea din secolul trecut, publicistica lui Mihai Eminescu aduce o *notă originală* prin consecvenţa cu care apără o serie de valori autentice — adevărul şi umanismul, încrederea în geniul, vitalitatea şi viitorul poporului român, respectul tuturor naţionalităţilor, patriotismul, tăria de caracter etc. —, prin virulenţa cu care demască racile reale ale societăţii timpului său, prin efortul neobosit de a găsi măsura justă între adevărurile generale ale ştiinţei despre societate şi cerinţele specifice ale locului şi timpului în care a trăit el, între tradiţie şi inovaţie etc.

Publicistica lui Eminescu este asemenea unui cer însorit, a cărui limpezime este acoperită însă, pe alocuri, de nori ; gîndirea lui social-politică cuprinde puternice contraste, chiar contradicţii, lumini şi umbre care se cer explicate. Determinarea riguroasă a coordonatelor ideologiei sale impune cu necesitate : clarificarea raportului real dintre *adevăr* şi *iluzie*, dintre *utopie* şi *realism* în publicistica lui, precum şi elucidarea *opticii* prin care a reflectat el realitatea obiectivă, criteriu hotărîtor pentru a face distincţie între *esenţă* şi *aparenţă* în cuprinsul operei lui.

Considerată în ansamblul ei, gîndirea social-politică a lui Eminescu se înscrie pe traiectoria ascendentă a umanismului şi patriotismului inaugurat de marii noştri cronicari — Grigore Ureche, Miron Costin, Ioan Neculce, Stolnicul Constantin Cantacuzino —, continuat de Dimitrie Cantemir, de Şcoala ardeleană, de democraţii paşoptişti, în special de democraţii revoluţionari, iar apoi de socialiştii revoluţionari de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea.

[52] Eminescu, II, p. 402.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Etica cercetării ştiinţifice *

Cu *Etica cercetării ştiinţifice* de V. Săhleanu, colecţia *Mica bibliotecă etică* se află la a doua apariţie din seria preconizată iniţial [1]. Noua colecţie urmăreşte să îmbogăţească literatura ţinînd de disciplina eticii, insuficient reprezentată în ultimii ani în peisajul filozofic românesc. În vederea acestui scop, colecţia va publica atît cercetările originale contemporane româneşti şi străine, cît şi cele mai reprezentative texte clasice. În condiţiile cînd interesul pentru problematica etică este tot mai accentuat, *Mica bibliotecă etică* reprezintă, fără îndoială, un act de cultură filozofică.

★

Din momentul în care ştiinţa a devenit omniprezentă în societatea contemporană, literatura despre ştiinţă este tot mai bogată. Unghiurile de vedere din care se scrie despre acest domeniu al spiritului sînt tot mai variate. Dacă preocupările privind implicaţiile filozofice ale ştiinţei sau studiul istoriei ştiinţei sînt de acum „clasice", în ultimele decenii s-au adîncit şi s-au diversificat problemele legate de aspectele ei sociale. Procesul însuşi de cercetare ştiinţifică, planificarea, dezvoltarea eficientă a cercetării, multiplele ei conexiuni cu diversele aspecte ale vieţii sociale au devenit obiect de studiu sistematic, care-şi dezvăluie tot mai mult însemnătatea pentru viaţa societăţii contemporane. S-a dezvoltat astfel o adevărată *disciplină ştiinţifică* a *ştiinţei*, care atrage un număr din ce în ce mai mare de cercetători.

Dar cea mai caracteristică privire contemporană asupra ştiinţei este, poate, cea făcută din unghiul eticului. Secolul nostru a pus cu toată gravitatea tema utilizării umane a ştiinţei ca o chestiune a însăşi existenţei societăţii civilizate, dacă nu chiar a supravieţuirii omului ca specie. Dar abstracţie făcînd de acest aspect limită, angajarea socială atît de profundă şi de complexă a cercetării ştiinţifice pune în faţa celor cuprinşi în această activitate responsabilităţi şi sarcini cu o semnificaţie etică acută, mai cu seamă în societatea socialistă.

Iată de ce cartea lui Victor Săhleanu, care îşi propune discutarea aspectelor morale ale cercetării ştiinţfice, ni se pare în acelaşi timp actuală şi necesară.

Primul capitol al lucrării, intitulat „Unele implicaţii etice ale progresului ştiinţific", avînd un caracter introductiv, urmăreşte să expună temeiurile unei cercetări din perspectivă etică a ştiinţei, constituind, ca atare, o justificare pe plan general a lucrării. Un prim temei îl constituie pentru autor tocmai rolul crescînd al ştiinţei pentru viaţa socială. „Extensiunea activităţii de cercetare ştiinţifică, importanţa

* Victor Săhleanu, *Etica cercetării ştiinţifice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968.

[1] Recent au apărut în aceeaşi colecţie *Normă şi activitate normată* de P. Apostol şi *Sociologie şi etică* de Traian Herseni.

ei socială, particularitățile structurale ale muncii științifice sînt cîteva din justificările referitoare la etica acestui sector"[2]. Necesitățile obiective ale „liniamentelor esențiale ale vieții sociale și ale progresului social" trebuie să fie reflectate de normele de conduită morală ale oamenilor, mai ales într-un domeniu cum este cel al științei, în care subiectivitatea trebuie să aibă un rol activ. Pe lîngă aceasta, autorul face în acest prim capitol și alte considerații despre implicațiile etice ale utilizării sociale a științei, ca *rezultat, produs* al activității de cercetare: rolul științei în problemele războiului și păcii, sensul uman al utilizării științei etc.

Eficiența socială a științei, pe care V. Săhleanu nu o confundă cu eficiența economică (întrucît există și o „eficiență medicală" a științei și una „culturală"), pune problema unei „conștiințe a responsabilității" oamenilor care conduc și a celor care efectuează munca științifică. În acest fel se profilează solidaritatea, pe care autorul își propune s-o demonstreze, dintre cercetarea aspectelor etice ale utilizării rezultatelor științifice și cercetarea științifică ca activitate socială determinată: „Am putea spune că în orice activitate umană este obligatorie o dublă apreciere morală: una se referă la relațiile interumane din cîmpul respectiv de activitate și cealaltă la consecințele îndepărtate ale rezultatelor ei. Lucrarea noastră este o încercare de a demonstra solidaritatea acestor aspecte"[3]. Din păcate, trebuie să ne exprimăm regretul că, deși formulată atît de explicit această intenție, autorul ne oferă mai puțin o argumentare a „solidarității" aspectelor amintite, cît mai degrabă o juxtapunere a lor, insuficient de limitată.

Cu capitolul al II-lea, „Condițiile etice ale progresului științific", ne aflăm în fața capitolului celui mai consistent al cărții. Problematica etică a cercetării științifice este încadrată în rîndul condițiilor „extramateriale" ale cercetării științifice, a căror importanță sub raportul eficienței muncii de cercetare este argumentată convingător. Fără a fi determinante, condițiile extramateriale—„tot ce ține de microsociologia unităților de cercetare, de psihologia acestora și a indivizilor care o compun, ca și de etica cercetării" — pot fi stimulative sau „toxice", frînînd, în acest din urmă caz, cursul normal al activității de cercetare. Și pentru că cercetarea științifică este o activitate în care ponderea creativității este hotărîtoare, condițiile extramateriale joacă aici un rol mult mai mare decît în alte activități. „Tocmai caracteristicile particulare ale activității științifice fac din factorii etici factori nemijlociți ai producției spirituale"[4]. În continuare, autorul vorbește despre necesitatea de a aborda principiile moralei comuniste în mod concret, aceasta fiind, poate, cea mai importantă idee teoretică a cărții. Este steril a vorbi numai în general despre principiile moralei comuniste. Ele există în fapt numai particularizate. În funcție de problematica cărții, V. Săhleanu ne propune următoarea succesiune a particularizărilor: a) trecerea la problematica morală a grupurilor; b) trecerea la problematica specială a cercetării științifice; c) trecerea la specificul moral al unei anumite ramuri de cercetare. Ideea pe care o avansează autorul și pe care va încerca s-o ilustreze, vorbind despre etica cercetării, apare cu atît mai importantă cu cît mult timp s-a vorbit numai în general despre morala comunistă. Problematica etică particulară ținînd de cercetarea științifică este dezbătută în paragraful *Observații asupra deontologiei muncii de cercetare*. Deși constituie o necesitate practică, nu s-a elaborat încă un cod moral al activității de cercetare științifică. Singurul cod de acest fel existent și avînd o lungă tradiție este cel medical. Autorul nu se angajează nici el să construiască un cod deontologic al cercetării științifice, deși se întreabă dacă un astfel de cod nu s-ar putea edifica prin analogie cu cel medical, asumîndu-și însă o sarcină mai modestă dar foarte utilă: aceea de a trece în revistă cîteva din abaterile de la „morala relațiilor interumane în cîmpul științei". Abaterile sînt împărțite în trei categorii: a) abateri ale conducătorilor de gru-

[2] Victor Săhleanu, *Etica cercetării științifice*, p. 11.

[3] *Ibidem*, p. 52.

[4] *Ibidem*, p. 32.

puri de muncă față de subalterni; b) abateri ale subalternilor față de conducători; c) abateri de la relațiile intercolegiale, autorul insistînd în special asupra primei și ultimei categorii, datorită importanței pe care o au aceste tipuri de abateri pentru procesul de cercetare științifică. Însă, în enumerarea de abateri făcută în cadrul celor trei grupe amintite, Victor Săhleanu include, alături de abateri morale specifice muncii de cercetare, abateri nespecifice, care pot fi întîlnite în orice activitate productivă. De exemplu, în grupa întîi, alături de ,,confuzia (în propriii ochi) între competență și autoritate administrativă", întîlnim ,,lipsa de omenie", ,,dorința de laudă și lingușire".

Cu următoarele paragrafe însă, *Etica scrisului științific* și *Etica discuției științifice*, intrăm în miezul celor mai proprii aspecte ale cercetării științifice. Discutînd implicațiile etice ale scrisului științific, Victor Săhleanu are meritul de a înregistra, alături de unele norme morale mai evidente, și aspecte mai puțin frapante, dar nu mai puțin însemnate. Cînd se referă la probitatea morală a omului de știință, autorul nu insistă atît asupra unor aspecte evidente, ca: ,,selecția subiectivă a datelor", ,,mistificarea", cît atrage atenția asupra ,,informării insuficiente, metodologiei inadecvate, neutilizării metodelor matematice de prelucrarea datelor", care reprezintă acte imorale mult mai puțin evidente și de aceea mult mai greu detectabile. Tot în legătură cu probitatea morală a cercetătorului este subliniat și un alt aspect mai greu controlabil al ,,imoralității" scrisului științific, și anume raportul cantitate-calitate în publicistica științifică. Inflația de lucrări științifice publicate, a căror calitate nu este întotdeauna pe măsura numărului lor și care impietează asupra muncii de cercetare, îngreuind-o, se datorează de multe ori mai ales defectelor de conștiință morală și mai puțin lipsei de simț autocritic.

De aceeași importanță pentru dezvoltarea științei este și respectarea normelor discuției științifice. Pentru a fi rodnică o discuție, trebuie să se păstreze în limitele celui mai autentic spirit socratic. Singurul lucru care interesează este confruntarea argumentelor. Intruziunea oricărui alt considerent ținînd de dogmatism, autoritate, etichetism, spirit administrativ falsifică dialogul, anulîndu-i orice valoare euristică. Capitolul al II-lea se încheie cu cîteva considerații judicioase asupra semnificației etice generale a deontologiei științifice, urmate apoi de două paragrafe mai puțin substanțiale asupra condiționării istorice a eticii muncii de cercetare și asupra implicațiilor etice ale istoriografiei științei.

Din capitolul al III-lea, ,,Progresismul ca atitudine etică", reținem intenția deosebit de interesantă de a face psihologia atitudinii progresiste. Din păcate, autorul rămîne în fond la stadiul intenției, oferindu-ne, în locul unei explicații cauzale a ,,filoneismului", care să vizeze resorturile sale psihologice intime, doar un istoric al tipologiilor omului de știință.

Trebuie menționat, de asemenea, paragraful *Conflictele valorii de adevăr*, care inventariază cîteva din situațiile conflictuale care pot apărea în legătură cu adevărurile științifice într-o anumită conjunctură socială. Este vorba de contradicțiile ce pot apărea între valorile științifice, pe de o parte, și valorile politice, economice, administrative, pe de altă parte.

Capitolul al IV-lea, ,,Condiția umană a cercetătorului științific", reia firul dezbaterii pe marginea moralei cercetării științifice. De data aceasta, în centrul atenției se află cercetătorul ca individ, ,,omenescul" și ,,omenia" sa.

Disprețuind anumite fobii terminologice, Victor Săhleanu nu se sfiește să folosească noțiunea de oameni ,,de elită" pentru a defini calitatea materialului uman pe care trebuie să-l constituie cercetătorul științific. Este vorba de sensul bun al termenului ,,elită", care ține exclusiv de excelența intelctuală și morală a unui individ, și nu de apartenența la o noblețe de alt ordin. Cercetătorul trebuie să fie deci printre cei ,,aleși", ca intelect și calități morale, pentru a putea răspunde muncii științifice. Adîncind dotarea morală a cercetătorului, autorul se oprește pe scurt la cîteva din principalele calități morale pe care le consideră importante pentru un om de știință: simțul noului, tăria morală, modestia și altele. Pînă la sfîrșitul capitolului, mai reține atenția, prin importanța și actualitatea considera-

ților, paragraful intitulat *Raportul dintre generații în dinamica științei*. Condamnînd atitudinea acelor oameni de știință consacrați, care din motive diferite împiedică dezvoltarea firească a tinerilor cercetători, Victor Săhleanu insistă asupra responsabilității morale a „maeștrilor" față de generația viitorilor oameni de știință.

Extrem de util în economia cărții, capitolul despre cercetător ca individ este insuficient dezvoltat în acele părți ale sale referitoare la trăsăturile moral-volitive ale cercetătorului, aspect care ar fi prezentat un interes deosebit pentru cititorul dornic să se autoeduce.

Ultimul capitol tratează pe scurt despre umanism, patriotism și universalism în legătura lor cu știința.

Încercînd acum, cînd deținem o viziune de ansamblu asupra cărții, cîteva considerații generale, vom remarca mai întîi că din punctul de vedere al construcției este evidentă inegalitatea capitolelor și a paragrafelor cărții sub raportul consistenței. Alături de capitole substanțiale, cum sînt capitolele al II-lea și al IV-lea și parțial al III-lea, lipsa de consistență a capitolelor I și al V-lea și a cîtorva paragrafe din celelalte capitole se conturează de la sine.

Această diferență de substanțialitate între diferitele părți ale cărții, precum și prezența de cele mai multe ori indistinctă a problematicii etice a cercetării științifice și a implicațiilor morale ale utilizării sociale a științei, lasă pe alocuri impresia de insuficientă elaborare sau de o prea scurtă perioadă de gestație.

Din punctul de vedere al „materiei", al ideației cărții, este evident că Victor Săhleanu nu face atît operă de etician, cît de *moralist*. În principal, domnia-sa nu teoretizează, ci înregistrează pentru a aduce la cunoștință, dorind să obțină prin aceasta ameliorarea unor aspecte ale moralității muncii de cercetare. De aceea, utilitatea incontestabilă a cărții lui Victor Săhleanu se găsește în înregistrarea aproape completă a problematicii morale pe care o implică activitatea de cercetare științifică. Din multitudinea de implicații morale ale muncii de cercetare, autorul le reține și le dezvoltă pe cele mai importante (etica relațiilor intercolegiale, etica scrisului științific și a discuției științifice), deși nu întotdeauna direct proporțional cu importanța lor (calitățile morale ale cercetătorului).

Dar alegînd modalitatea de lucru a moralistului, poate cea mai adecvată pentru tematica analizată, autorul nu reușește să-i îndeplinească toate cerințele. Pentru că într-o carte de moralist aspectul formal ține de însăși substanța ei, discursivitatea, prolixitatea, inconsistența părților afectează hotărîtor ideile cărții.

Moralistul nu vrea atît să explice o stare de fapt sau una posibilă, ci, ilustrînd-o, să o înlăture. Scopul său este atins mai puțin prin mijloace conceptuale, ci preponderent pe căile participării sale afective la cele transmise, prin stil și construcție adecvate. Or, la acest capitol al construcției și stilului — foarte important pentru o carte de asemenea factură —, V. Săhleanu nu este la înălțimea maeștrilor genului. Din acest motiv, mesajul cărții îi apare cititorului diminuat. Te desparți de cartea lui V. Săhleanu cu regretul că autorul n-a obținut o reușită deplină.

Vasile Zamfirescu

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Între 28 şi 29 mai a.c. s-a desfăşurat la Bucureşti un colocviu internaţional pe tema modalităţile cunoaşterii, organizat de Institutul de filozofie, sub egida Secţiei de ştiinţe filozofice, psihologice şi juridice a Academiei Republicii Socialiste România.

Prin tematica abordată, prin spiritul creator al comunicărilor şi discuţiilor, colocviul s-a înscris ca o importantă manifestare ştiinţifică pe linia indicată de ultimele documente de partid.

Au participat academicieni, profesori universitari, cercetători ştiinţifici de la unităţile din Bucureşti şi Cluj ale Academiei Republicii Socialiste România, de la Academia de ştiinţe social-politice „Ştefan Gheorghiu", oameni de ştiinţă şi artă, filozofi de peste hotare.

Au fost prezentate comunicările : *Structura, sensul şi situaţia personalităţii* — acad. prof. C. I. Gulian ; *Cunoştinţele ştiinţifice în raport cu celelalte forme ale conştiinţei* — acad. prof. P. V. Kopnin ; *Cunoaştere artistică şi limbaj artistic* — prof. Marcel Breazu ; *Istoria filozofiei ca modalitate de cunoaştere* — prof. Al. Posescu ; *Sensul subzistării contrariilor în cunoaşterea etică* — conf. dr. N. Bellu ; *Problema şi corelatul ei obiectiv* — dr. Dieter Wittich (R.D.G.) ; *Construcţie şi reflectare în cunoaşterea istorică* — conf. dr. Al. Tănase ; *Cunoaşterea prin cauze şi legi în istorie* — dr. N. Gogoneaţă ; *Cunoaşterea sociologică şi judecăţile de valoare* — dr. M. Cernea ; *Cunoaştere, prognoză, acţiune* — dr. Sergiu Tamaş ; *Destinul gnoseologiei* — dr. Clara Dan ; *Funcţiile gnoseologice ale gîndirii* — dr.-docent Asen Kojarov (R. P. Bulgaria) ; *Vorbirea şi construirea ideilor* — dr. H. Wald ; *Despre modalitatea extrasenzorială de cunoaştere* — dr. Uroş Tomin ; *Relaţia dintre subiect şi obiect în experimentul fizic contemporan* — dr. Călina Mare ; *Polivalenţa logică şi conceptul de adevăr* — lector univ. Ion Savu (Academia de ştiinţe social-politice „Ştefan Gheorghiu").

Comunicările şi dezbaterile au subliniat încă o dată capacitatea filozofiei marxiste de a integra valori şi cuceriri ale filozofiei contemporane într-o viziune unitară, dînd, prin varietatea tematică abordată — antropologie filozofică, etică, estetică, cunoaştere în istorie, raporturile filozofiei cu ştiinţa şi cu celelalte forme ale conştiinţei sociale, istoria filozofiei, sociologie, teoria cunoaşterii —, o imagine cuprinzătoare a rezultatelor cercetărilor filozofice româneşti şi o perspectivă a dezvoltării lor viitoare.

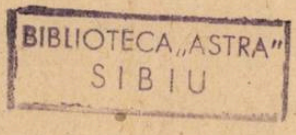
M. P.

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de
$ 10, — F F 49, — D M 40, —
Toute commande à l'étranger sera adressée à
CARTIMEX,
Boîte postale 134—135,
Bucarest, Roumanie,
ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par
les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— **SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
— **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
— **SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
— **SÉRIE DE SCIENCES ECONOMIQUES**
— **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**



Bri.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

D. D. ROȘCA, **Influența lui Hegel asupra lui Taine**, 1968, 315 p., 16 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a istoriei**, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, 1968, 427 p., 21,50 lei.
D. GUSTI, **Opere**, vol. I, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv de Ov. Bădina, texte stabilite, comentarii, note, de Ov. Bădina și Oct. Neamțu, 1968, 562 p., 37 lei.
MIRCEA FLORIAN, **Scrieri alese**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1968, 382 p., 20 lei.
* * * **Probleme de logică**, 1968, 374 p., 19,50 lei.
HENRI WALD, **Realitate și limbaj**, 1968,181 p., 6,50 lei.
SIMION PUȘCI, **Unitatea socialistă a poporului român**, 1968, 298 p., 14 lei.

ECONOMIE

Dr. SULTANA SUTĂ-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu**, 1967, 496 p., 22 lei.
* * * **Crearea sistemului monetar național la 1867**, „Bibliotheca œconomica", 5, 1968, 127 p., 2,50 lei.
T. SCHATTELES, **Modelarea creșterii economice**, „Bibliotheca œconomica", 5, 1968, 106 p., 3,25 lei.
* * * **Utilizarea forței de muncă**, Factori, caracteristici, tendințe în România, „Bibliotheca œconomica", 6, 1968, 248 p., 3 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

S. BRĂDEANU, P. MARICA și L. STÎNGU, **Tratat de drept cooperatist agricol**, vol. I, 1968, 349 p., 21,50 lei.
EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaționale**, 1968, 862 p., 15 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

FILOZOFIE

CRIZANTEMA JOJA, **Studii de filozofia științei.**
VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale.**
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I, Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Popescu.

ECONOMIE

D. HOLT și colab., **Administrația de stat în Republica Socialistă România.**
V. RAUSSER, **Bazele planificării economiei naționale.**

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare.**
TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale.**

REV. FILOZ., 15, 10, P. 1119—1228, BUCUREȘTI, 1968

I P. I. — c. 5825 | 43503 | Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7945

TOMUL 15 1968

DIN SUMAR

INSEMNĂRI DESPRE GÎNDIREA DIALECTICĂ IGNORATĂ A LUI L. FEUERBACH — FLORICA NEAGOR

CONTRIBUȚIA LUI HEGEL LA PROBLEMA ESENȚEI UMANE — NADIA STAHOVSKI

ESTETICA NEOKANTIANISMULUI — AL. BOBOC

INTENȚIONALITATEA LA HUSSERL — CLARA DAN

CU PRIVIRE LA OBIECTUL STATISTICII — AL. BÎRBAT

CRUDUL ȘI COPTUL ÎN DOMENIUL BANTU — LUC DE HEUSCH

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 1111 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil;* acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANGUȚA.

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7945

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 11 1968

ULLA 2014

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- FLORICA NEAGOE, Însemnări despre gîndirea dialectică ignorată a lui L. Feuerbach 1233
- NADIA STAHOVSKI, Contribuţia lui Hegel la problema esenţei umane 1245
- AL. BOBOC, Estetica neokantianismului 1261
- CLARA DAN, Intenţionalitatea la Husserl 1271

DISCUŢII

- AL. BĂRBAT, Cu privire la obiectul statisticii 1285

COMUNICĂRI

- LUC DE HEUSCH (Bruxelles), Crudul şi coptul în domeniul Bantu 1297
- AL. POSESCU, Istoria filozofiei ca modalitate de cunoaştere 1309

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- GEORGE NIŢU-CANTACUZINO, Heliade şi Hegel 1315

CRONICA IDEILOR

- MARCEL PETRIŞOR, Tehnica şi problema întoarcerii la M. Heidegger sau despre esenţa fiinţei şi revelarea ei prin artă 1321
- NICULAE BELLU, Avatarele omului unidimensional 1329

CONSULTAŢII

- STELA CERNEA, La izvoarele sociologiei : concepţia despre societate a lui Montesquieu. 1345

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Conceptul de „unitate socialistă a poporului" (Paul Popovici) 1355

Rev. filoz., **15**, *11*, p. 1229 – 1358, Bucureşti, 1968

10239

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 15 **№ 11** **1968**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр.

● ФЛОРИКА НЯГОЕ, Заметки об игнорированном диалектическом мышлении Л. Фейербаха 1233
● НАДЯ СТАХОВСКИ, Вклад Гегеля в вопрос человеческой сущности . . . 1245
● АЛ. БОБОК, Эстетика неокантианства 1261
● КЛАРА ДАН, Интенционализм у Гурселя 1271

ОЪСУЖДЕНИЯ

● АЛ. БЭРБАТ, Об объекте статистики 1285

СООБЩЕНИЯ

● LUC HEUSCH (Брюссель), Незрелое и зрелое в области Банту 1297
● АЛ. ПОСЕСКУ, История философии как способ познания 1309

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● ДЖЕОРДЖЕ НИЦУ-КАНТАКУЗИНО, Гелиаде и Гегель 1315

ХРОНИКА ИДЕЙ

● МАРЧЕЛ ПЕТРИШОР, Техника и проблема возврата у М. Гейра, или о сущности существа и ее раскрытии через искусство 1321
● НИКУЛАЕ БЕЛУ, Перевоплощения одноразмерного человека 1329

КОНСУЛЬТАЦИИ

● СТЕЛЛА ЧЕРНЯ, У истоков социологии: взгляды Монтескьё на общество . . 1345

БКРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Идея „социалистического единства народа“ (Паул Попович) 1355

Rev. filoz., **15**, *11*, p. 1229–1358, Bucureşti, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 15 — N° 11 — 1968

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

- FLORICA NEAGOE, Sur la pensée dialectique ignorée de L. Feuerbach 1233
- NADIA SAHOVSCHI, La contribution de Hegel au problème de l'essence humaine . 1245
- Al. BOBOC, L'esthétique du néo-kantisme 1261
- CLARA DAN, L'intentionnalité chez Husserl 1271

DISCUSSIONS

- AL. BĂRBAT, Au sujet de l'objet de la statistique 1285

COMMUNICATIONS

- LUC DE HEUSCH (Bruxelles) Le cru et le cuit dans le domaine Bantou 1297
- AL. POSESCU, L'histoire de la philosophie en tant que modalité de la connaissance . 1309

EXAMEN CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- GEORGE NIȚU-CANTACUZINO, Heliade et Hegel 1315

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- MARCEL PETRIȘOR, La technique et le problème de retour à M. Heidegger, ou sur l'essence de l'être et sa révélation à travers l'art 1321
- NICULAE BELLU, Les avatares de l'homme unidimensionnel. 1329

CONSULTATIONS

- STELA CERNEA, Aux sources de la sociologie : la conception de Montesquieu sur la société 1345

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Le concept „d'unité socialiste du peuple" (Paul Popovici) 1355

Rev. filoz., **15**, *11*, p. 1229–1358, București, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 15 N° 11 1968

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

- FLORICA NEAGOE, Sur la pensée dialectique ignorée de L. Feuerbach . . . 1233
- NADIA SAHOVSCHI, La contribution de Hegel au problème de l'essence humaine . 1245
- AL. BOBOC, L'esthétique du néo-kantisme . . . 1261
- CLARA DAN, L'intentionnalité chez Husserl . . . 1271

DISCUSSIONS

- AL. BÄRBAT, Au sujet de l'objet de la statistique . . . 1287

COMMUNICATIONS

- LUC DE HEUSCH (Bruxelles) Le cru et le cuit dans le domaine Banton . . . 1297
- AL. POSESCU, L'histoire de la philosophie en tant que modalité de la connaissance . 1303

EXAMEN CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- GEORGE NIȚU-CANTACUZINO, Heliade et Hegel . . . 1313

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- MARCEL PETRISOR, La technique et le problème de retour à M. Heidegger, ou sur l'essence de l'être et sa révélation à travers l'art . . . 1321
- NICOLAE BELLU, Les avatares de l'homme unidimensionnel . . . 1329

CONSULTATIONS

- STELA CERNEA, Aux sources de la sociologie : la conception de Montesquieu sur la société . . . 1345

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Le concept „d'unité socialiste du peuple" (Paul Popovici) . . . 1355

Rev. filoz., 15, 11, p. 1229 - 1358, Bucureşti, 1968

ÎNSEMNĂRI DESPRE GÎNDIREA DIALECTICĂ IGNORATĂ A LUI L. FEUERBACH

DE

FLORICA NEAGOE

Prin efortul cîtorva generaţii de gînditori geniali, opinia filozofică germană devenise idealistă şi dialectică, reflectînd în felul ei întreaga experienţă socială europeană şi progresul ştiinţelor, care, din secolul al XVIII-lea încoace, îşi croiau drum în afara metafizicii şi chiar împotriva ei.

Această tradiţie germană este ruptă prin publicarea în 1839 a *Criticii filozofiei lui Hegel*, urmată în 1841 de incendiara *Esenţă a creştinismului*. Nu numai filozofia feuerbachiană, ci întreaga personalitate a lui Feuerbach înscriu noi coordonate în societatea germană şi pregătesc apariţia teoretică şi politică a lui Marx şi Engels, care nu mai sînt produse specifice ale societăţii germane.

Ca şi în Franţa de dinaintea revoluţiei din 1789 şi în Germania de dinaintea revoluţiei din 1848, critica religiei avea un sens politic. Feuerbach va duce această critică teoretică pînă în pragul convertirii sale în critică politică şi, consecvent cu sine, va urmări îndeaproape, cu interes, mersul revoluţiei de la 1848 din Germania. El va critica cu asprime parlamentul din Frankfurt pentru vorbărie ineficientă atunci cînd va scrie: „De cîte ori nu mi-a fost ruşine numai pentru că am ascultat acele trăncăneli"[1]. După prăbuşirea revoluţiei şi după ce atîţia dezertaseră, Feuerbach exclamă: „Mai sînt în stare să-mi păstrez viaţa şi raţiunea în această vale a plîngerii a politicii germane şi europene numai pentru că prezentul a devenit pentru mine obiectul unei luări în derîdere ca la Aristofan, trecutul — obiectul studiului, iar viitorul — obiectul fanteziei şi speranţei"[2].

Feuerbach a desfăşurat o caldă pledoarie în favoarea muncitorilor, arătînd că revendicările acestora sînt drepte, morale. Prin numeroase din

[1] *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass von Karl Grün*, vol. II, Leipzig-Heidelberg, 1874, p. 7.

[2] *Ibidem.*

Rev. filoz., **15**, *11*, p. 1233–1243, Bucureşti, 1968

ideile sale, el s-a adresat muncitorilor, pe care i-a apărat de calomnii, considerînd că ateismul trebuie să devină concepția clasei muncitoare și să fie pus la temeliile noii orînduiri comuniste.

Păstrînd pînă la sfîrșitul vieții un interes tînăr pentru tot ceea ce era mișcare progresistă, generoasă, Feuerbach s-a înscris în 1870, evident sub influența marxismului, în P.S.D.G. Prea bătrîn pentru ca să-și mai refacă sistemul, Feuerbach e totuși receptiv la ideile lui Marx și aderă, în felul său, la unele dintre ele. Iată ce scria în *Eudemonism*, lucrare elaborată între 1867 și 1869 :„... Nu există nici virtute fără fericire și astfel morala intră în domeniul economiei private și naționale"[3]. El reține de asemenea caracterizarea capitalului ca „forță de muncă străină acumulată"[4].

Această influență, desigur neesențială și tîrzie a elevului asupra fostului învățător, nu este numai expresia unei logici — aceea care a făcut ca în Germania, dată fiind absența condițiilor clasice de existență a proletariatului, socialismul și comunismul să fi pornit de la premise filozofice[5] —, ci și a unei noi psihologii, aceea a filozofului german militant.

Pasajul pe care-l voi cita imediat are rostul să amintească de curajul nu numai teoretic, ci și politic al acestui gînditor, care a părăsit—o dată cu idealismul—și prudența excesivă pe care o manifestaseră față de realitatea socială genialii săi conaționali filozofi. „Adevărul este în timpul nostru nu numai imoralitate, adevărul este și *lipsa de caracter științific*, adevărul este limita științei. În același sens, precum libertatea germană de navigație pe Rin se întinde j u s q u' à l a m e r, libertatea științei germane se întinde j u s q u'à l a v é r i t é. Unde știința ajunge la adevăr, devine adevăr, acolo încetează de a fi știință, acolo ea devine un *obiect al poliției*, poliția constituie granița dintre adevăr și știință. Adevărul este omul, nu rațiunea i n a b s t r a c t o, viața nu ideea care rămîne pe hîrtie, care-și găsește deplina, corespunzătoarea sa existență pe hîrtie"[6].

Bietei Germanii, căreia îi era luată pînă și onoarea științifică, Feuerbach i se adresează cu cuvinte de îmbărbătare : „Tu știi că niciodată vreun adevăr nu s-a născut pe lume cu decorații, nici în strălucirea unui tron în sunete de țimbale și trompete, ci întotdeauna în întuneric, printre lacrimi și suspine ; tu știi prea bine că niciodată cei «sus-puși», tocmai pentru că sînt situați prea sus, nu sînt mișcați de valurile istoriei universale, întotdeauna însă numai cei situați în adîncuri"[7].

Feuerbach a încheiat una dintre cele mai interesante și mai bogate compartimente ale istoriei universale a filozofiei printr-o critică de o amploare fără precedent a idealismului și religiei și prin acordarea dreptului de cetate, în gîndirea germană, materialismului.

Marea întreprindere a lui Feuerbach a fost critica idealismului hegelian. Potrivit concepției sale, pentru ca reformarea filozofiei, pe care o propunea încredințat că ea corespunde unei nevoi imperioase nu numai a

---

[3] L. Feuerbach, *Eudemonism*, în *Sämtliche Werke*, vol. X, Stuttgart, 1911, p. 266.
[4] *Ibidem*, p. 241.
[5] F. Engels, *Progresele reformei sociale pe continent*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol.1, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1960, p. 525—526.
[6] Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, București, Edit. științifică, 1961, p. 12—13.
[7] Ibidem, p. 27.

gîndirii filozofice, ci şi a istoriei omeneşti, să se poată desfăşura, trebuia mai întîi curăţat terenul de idealism şi de religie.

Deosebirile esenţiale ale concepţiilor filozofice, considera Feuerbach, sînt determinate de particularităţile esenţiale ale omenirii pe diferitele ei trepte de dezvoltare. În societatea contemporană, „locul credinţei l-a luat necredinţa, locul Bibliei raţiunea, locul religiei şi bisericii politica, locul cerului pămîntul, al rugăciunii munca, al iadului nevoia materială, locul lui Hristos omul". Şi, „dacă practic omul a luat locul lui Hristos, atunci şi teoretic fiinţa umană trebuie să ia locul celei divine"[8]. Omul trebuie să-l înlocuiască pe Dumnezeu. Esenţa practică a omenirii se realizează, în principal, în activitatea politică. În acest sens, politica conştientă trebuie să devină o nouă religie, al cărei principiu este ateismul, de asemenea conştient.

Vechea filozofie, arată Feuerbach, presupusese două adevăruri. Unul pentru sine, care constituia propriu-zis filozofia şi care nu se interesa de om, şi altul pentru om, religia. Vechea filozofie a adîncit în felul acesta o prăpastie între raţiune şi inimă, a scindat omul, lăsîndu-i idealurile în seama fanteziei religioase şi rezervîndu-şi nevoile teoretice ale raţiunii. Filozofia idealistă a presupus astfel de la bun început teologia. Transformarea sa în teologie s-a produs în neoplatonism. Vechii filozofi greci mai erau încă parţial antropologi şi de aceea numai parţial teologi. Ideea la Platon şi la Aristotel nu înghiţise încă întreaga existenţă. Susţinînd că noţiunea este concretul, Hegel a făcut din existenţă determinarea gîndului şi a raţionalizat astfel, prin convertire în noţiune, ceea ce pentru neoplatonici fusese obiectul reprezentării. Filozofia hegeliană este reînvierea celei alexandrine, iar Hegel un Proclus german[9].

Astfel hegelianismul reprezintă pentru Feuerbach ultima expresie a idealismului, a scindării omului, şi de aceea critica şi înlăturarea lui constituie condiţia indispensabilă a restabilirii unităţii umane.

Dacă am spune numai atît, l-am reproduce doar parţial pe Feuerbach şi deci neadevărat, refăcînd chestionarul nu numai cu întrebări tip, dar şi cu răspunsuri formulate ca judecăţi contradictorii: dacă e materialist, trebuie să fie antiidealist (aici antihegelian); dacă se situează între Marx şi Hegel, nu poate fi decît numai materialist, nu şi dialectician (căci ori materialism, ori idealism; ori metafizică, ori dialectică, iar Marx a realizat fuziunea materialism-dialectică din elemente complet independente (adică în mod eclectic)—şi asta în numele dialecticii !).

Fapt e însă că Feuerbach a înţeles ce colos ataca, a înţeles că Hegel reprezintă „punctul culminant al filozofiei speculative sistematice"[10]. Atacîndu-l pe Hegel, Feuerbach a reţinut şi şi-a însuşit temeinic adevărul exprimat de acesta despre istoria gîndirii umane ca proces unitar. El desface încurcatele legături care apropie şi depărtează filozofia lui Hegel de aceea a marilor săi predecesori.

---

[8] L. Feuerbach, *Necesitatea unei reforme a filozofiei*, în *Sämtliche Werke*, vol. II, Stuttgart, 1904, p. 219.

[9] Idem, *Principiile fundamentale ale filozofiei viitorului*, în Sämtliche Werke, vol. II, p. 291.

[10] *Ibidem*, p. 175.

Prin semnificaţia ei pozitivă, spune el, ideea absolutului era ideea obiectivităţii, dar aceasta doar în opoziţie cu ideea subiectivităţii filozofiei kantiene-fichteene. De aceea filozofia lui Schelling trebuie înţeleasă ca opusul filozofiei critice şi nu ca o filozofie absolută. Înainte, natur-filozofia era doar idealism întors pe dos şi de aceea trecerea de la o parte la cealaltă nu era greu de făcut. Idealismul vedea în natură viaţa şi raţiunea pe care el le punea acolo. Natura era un eu obiectivat, un spirit rece care se contemplă. „De aceea şi idealismul era identitatea subiectului cu obiectul, a spiritului cu natura, dar aşa fel încît natura, în această unitate, avea doar sensul obiectului, a ceva pus de spirit. Pentru a da naturii *acel* sens pe care ea l-a primit ulterior în natur-filozofie, trebuie s-o eliberezi pentru o existenţă independentă din cătuşele în care o închisese idealistul, ţintuind-o de eul său"[11].

Tocmai de aceea în natur-filozofia lui Schelling numai natur-filozofia are însemnătate pozitivă în opoziţie cu atitudinea negativă a lui Fichte, faţă de natură. Cu toate acestea, filozofia lui Fichte reprezentase un progres faţă de Kant, iar Schelling nu este superior lui Fichte decît prin ideea natur-filozofiei. Căci, renunţînd la ideea kantiană a graniţelor minţii interpretate ca mărginiri, ca limite ale capacităţii de cunoaştere, filozofia identităţii renunţa şi la graniţele pozitive ale raţiunii şi filozofiei, care le asigura acestora autonomia faţă de religie. Pentru Schelling, unitatea gîndirii şi fiinţei n-a mai fost decît unitatea gîndirii şi a închipuirii. Filozofia devenea astfel frumoasă, romantică, dar total necritică. „*Schelling şi Hegel sînt opoziţia*... Hegel transformă *lucrurile* în *gînduri pure*, Schelling însă transformă *gîndurile* pure, de exemplu particularitatea lui Dumnezeu, în *lucruri*. Hegel împinge la rătăcire capetele gînditoare, Schelling pe cele *neîncercate* de gîndire. Hegel din neraţionalitate zideşte raţiune; Schelling, dimpotrivă, transformă raţiunea în neraţional. La Schelling filozofia reală *e reprezentată în vis*, la Hegel deja în noţiuni"[12]. Lucrurile s-au agravat din ce în ce mai mult şi ajunseseră, în ultima perioadă a activităţii lui Schelling, la acest nivel: „E de ajuns să-i deschizi lecţiile pentru ca să leşini din cauza mirosului de cadavru pe care-l răspîndeşte scolastica lui Duns Scot şi teosofistica lui Jacob Böhme; nu teosofia, ci tocmai teosofistica"[13].

Marele merit al lui Hegel constă, după părerea lui Feuerbach, tocmai în a fi ridicat filozofia din căderea ei în imperiul închipuirii. „Unitatea gîndirii şi fiinţei a căpătat la el un sens raţional, dar un sens care nu s-a ridicat deasupra criticii. Principiul lui a fost spiritul care gîndeşte. El a inclus în filozofie elementul raţionalismului, al intelectului... ca moment al absolutului însuşi[14]".

Hegel a tras toate concluziile şi din contradicţia pe care Fichte o pusese la începutul ştiinţei între eul pur şi eul empiric şi care la el a devenit contradicţia raţiune-realitate. Şi anume Hegel consideră negativul, deosebitul, obiectul reflexiei nu doar ca negativ, ca ceva finit, ci ca ceva

---

[11] *Ibidem*, p. 188.

[12] Idem, *Teze preliminare pentru o reformă a filozofiei*, în Sämtliche Werke, vol. II, p. 237–238.

[13] Idem, *Domnul von Schelling*, în Sämtliche Werke, vol. IV, Stuttgart, 1910, p. 436.

[14] Idem, *Critica filozofiei lui Hegel*, în Sämtliche Werke, vol. II, p. 193.

pozitiv, esențial „De aici elementul *negativ, critic* al lui Hegel"[15], notează elogios Feuerbach.

Definind însă ideea absolutului — deși altfel decît Schelling, întrucît presupune principiul formei în absolut, forma fiind considerată astfel esențială —, Hegel vede în lipsa formei, a intelectului, un neajuns. Dacă însă conținutul este adevărul, lipsa formei e doar un neajuns formal. Tocmai de aceea Hegel dă acces în domeniul filozofiei doar formei, noțiunii, conținutul fiind ceva dat. Filozofia ar trebui să-și formeze conținutul independent, dar ea îl ia de la început în forma noțiunii.

În felul acesta Feuerbach ajunge, de fapt, la marea contradicție hegeliană dintre metodă și sistem.

El apreciază faptul că filozofia hegeliană este sistematică, adică însăși expunerea conținutului filozofiei are un caracter filozofic, deși, după cum s-a văzut mai sus, el își dă seama de substratul teleologic al acestei expuneri. „Sistematică se dovedește acea expunere care are un caracter filozofic, care corespunde gîndurilor. Datorită acestui fapt, expunerea în sine și *pentru sine* se dovedește prețioasă. De aceea sistematic este artistul; istoria sistemelor filozofice e o galerie de tablouri, o pinacotecă a rațiunii. Hegel e cel mai contemporan artist-*filozof*; expunerea lui, cel puțin parțial, reprezintă *un model neîntrecut al sensului artistic-științific*; datorită rigurozității expunerii, avem în filozofia lui mijlocul autentic al *formării spiritului* și al disciplinei sale"[16].

Feuerbach îi reproșează lui Hegel că și-a tratat sistemul său ca fiind însăși rațiunea, dizolvînd astfel complet activitatea nemijlocită în activitatea mijlocită. La Hegel expunerea nu trebuia să presupună nimic, după cum am văzut, adică trebuia să nu lase în noi nimic. Dar dacă expunerea științifică a filozofiei devine esența filozofiei pentru că ceea ce nu-i sistem (în sensul cel mai îngust) nu-i nici filozofie, înseamnă că mișcarea în cerc e inevitabilă, și anume în sens formal.

Hegel, acest „Fichte mijlocit de Schelling", a văzut în absolutul lui Schelling insuficiența momentului reflexiei și „a dat viață, a determinat, a fecundat identitatea absolută cu sămînța noțiunii (eul fichteean), presupunînd totodată absolutul ca adevărat"[17].

Hegel i-ar reproșa, așadar, în fond lui Schelling doar insuficiența formei și s-ar comporta față de el ca Fichte față de Kant. Pentru amîndoi, adevărata filozofie există deja prin conținut și formă, amîndoi nu au decît un interes „pur științific", adică „*sistematic, formal*". Amîndoi au criticat doar anumite laturi ale filozofiei contemporane (idealiste) și nu esența acesteia. Pentru amîndoi, existența absolutului era în afara oricărei îndoieli. Problema era doar demonstrarea, cunoașterea lui ca atare. Acesta este sensul formal al hegelianismului, cu toată rigoarea sa științifică. Că într-adevăr lucrurile stau așa o demonstrează teleologismul ființei pure cu care începe *Logica*, deoarece ființa pură nu e decît autoînstrăinarea ideii, cu care se încheie *Logica*. Feuerbach conchide: „Pentru Hegel ca gînditor ideea absolută era certitudine absolută, dar pentru Hegel ca scriitor ea era o incertitudine formală"[18]. Întrucît este adevărul ființei și

[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem*, p. 174—175.
[17] *Ibidem*, p. 180—181.
[18] *Ibidem*, p. 182.

esenţei, ideea n-are nevoie pentru sine, esenţial, să se mai demonstreze ca atare. Deci demonstrarea ei e superfluă.

În caracterizarea profund dialectică a formalismului lui Hegel, Feuerbach dovedeşte o înţelegere puţin obişnuită printre contemporani a genezei gnoseologice a hegelianismului : „Sistemul lui Hegel este absoluta *autoînstrăinare a raţiunii*; de altfel, aceasta îşi capătă exprimarea *obiectivă* în faptul că dreptul lui natural se reduce la un *empirism speculativ* necondiţionat (astfel, de pildă, se deduc chiar deţinătorii majoratelor !). Şi astfel Hegel înghesuie totul în expunerea sa, abstrăgîndu-se de preexistenţa minţii, fără a se adresa minţii din noi ; numai în aceasta constă cauza autentică şi ultimă a învinuirilor de formalism, de neglijare a subiectivităţii etc. care i se aduc"[19]*.

Formalismul lui Hegel constă deci în faptul că ideea se construieşte formal prin opuneri imaginare şi nu se confruntă cu un altceva real. Deşi n-a vrut-o, filozofia hegeliană a pornit de la presupoziţii, n-a avut curajul de a se îndoi de sine (ca şi Kant, care fusese critic faţă de vechea metafizică, nu şi faţă de sine). De aceea hegelianismul n-a apărut din opusul său. Pentru Hegel, dialectica a fost monologul speculaţiei cu sine însăşi şi nu dialogul acesteia cu experienţa. Or, cîtă vreme nu opunem categoriei logice realitatea şi nu rezolvăm această contradicţie, nu avem dovada realităţii fiinţei logice sau a oricărei alte categorii. Filozofiile care nu procedează aşa nu pot fi considerate ca lipsite de presupoziţii, deşi pretind contrarul (în ceea ce priveşte începutul lor). Filozofii au început, fără excepţie, cu sine, nu cu opusul lor. „Ei au presupus filozofia, adică filozofia lor, ca ceva nemijlocit adevărat. Prin mijlocire ei înţeleg fie *explicarea*, ca la Fichte, fie *dezvoltarea*, ca la Hegel"[20].

Adevărul nu constă după părerea lui Feuerbach, în unitatea cu contrariul său, ci în infirmarea, înlăturarea opoziţiei. Şi astfel ajungem la problema : ce îi opune Feuerbach lui Hegel şi mai ales cum tratează el obiectul propriei filozofii. „Dialectica nu e monopolul speculaţiei cu sine însăşi, ci dialogul speculaţiei cu experienţa. Gînditorul e dialectician doar întrucît este *propriul său adversar*. A se îndoi de sine e arta şi forţa cea mai înaltă. De aceea, dacă filozofia sau logica vor să se justifice, trebuie să răstoarne experienţa raţională sau mintea care neagă această filozofie sau logică şi sînt singurele care li se opun acestora ; în caz contrar, toate demonstraţiile lor rămîn doar asigurări *subiective* despre *opusul raţiunii*. Nu nimicul, ci fiinţa sensibilă, concretă e opusul fiinţei în sens general, cum o înţelege logica... Dacă am rezolva *această* contradicţie, am avea dovada realităţii fiinţei logice, dovada că nu e o abstracţie..."[21].

Hegel n-a observat contradicţia reală subiect-obiect, adică spirit-natură (iar în cunoaştere contradicţia idee pură — sensibilitate) şi a opus ideea sie însăşi. Întrucît ceea ce va fi demonstrat este dat prin sine,

---

[19] *Ibidem*, p. 175.

* „...*Material* au dreptate cei care afirmă că procesul medierii absolutului este doar proces formal ; dar nu putem să nu considerăm că au dreptate, cel puţin în sens formal, şi aceia care insistă asupra contrariului, asupra realităţii obiective a acestui proces" (*ibidem*).

[20] *Ibidem*, p. 180.

[21] *Ibidem*.

contemplarea senzorială capătă acces la logică doar printr-o acţiune arbitrară, printr-un act transcendent, prin ruptura nemijlocită cu contemplarea reală. „De aceea filozofiei lui Hegel i se poate face aceeaşi obiecţie ca şi întregii filozofii moderne, începînd cu Descartes şi Spinoza : obiecţia în ceea ce priveşte ruptura nemijlocită cu contemplarea senzorială, obiecţia că filozofia se dovedeşte premisa nemijlocită a tuturor celorlalte"[22].

Este, desigur, în natura ştiinţei să pornească de la această ruptură. Dar filozofia mijloceşte tocmai această ruptură prin faptul că apare ea însăşi din nefilozofie.

Filozofia care apare din nefilozofie, filozofia genetic-critică (spre deosebire de cea hegeliană, care e numai critică), este filozofia sa, pe care Feuerbach o caracterizează în felul următor : această filozofie nu-şi demonstrează în mod dogmatic obiectul dat cu mijloacele reprezentării, ci îi cercetează originea, se îndoieşte cu privire la existenţa sa doar psihologică (în calitate de obiect al reprezentării).

Filozofia genetic-critică promite să distingă riguros subiectivul de obiectiv, să se refere la filozofia absolută ca o concepţie pur fizică sau natur-filozofică la o concepţie teologică asupra naturii.

Dacă Feuerbach şi-a ţinut sau nu promisiunile e altceva. În ştiinţă, în artă, în filozofie nu e ca în morală, unde omul vrea cît face. Aici, dimpotrivă, se cască aproape întotdeauna prăpastia între principii —formulate la cel mai incandescent nivel al conştiinţei lucide— şi realizări ; acestea din urmă păstrează în substanţa lor uzanţe, deprinderi moştenite sau adoptate, plătesc tribut ideilor deprinse, deşi respinse, şi asupra cărora raţiunea proprie, critică, îşi sărbătoreşte jubilînd o victorie care, din faptul că nu este contestată în faţa nici unui tribunal, nu-i mai puţin linişte perfidă, împînzită de iscoade.

Ceea ce ne interesează e că Feuerbach a opus (şi încă lui Hegel !) tratarea genetică a filozofiei. Altfel, previne Feuerbach, filozofia e ameninţată de trădarea dialecticii şi de obţinerea în acest fel a marelui premiu al nonsensului. „Filozofia *hegeliană*... se defineşte şi se proclamă ca filozofie *absolută*, adică nici mai mult nici mai puţin ca însăşi *filozofia*, şi, dacă aceasta n-o face chiar filozoful, o fac elevii săi, cel puţin cei ortodocşi, şi aceasta *în deplin acord* cu învăţătura filozofului"[23].

E însă oare posibil, se întreabă Feuerbach,ca specia să se realizeze absolut într-un singur individ, iar filozofia într-un singur filozof ? „Întruparea genului în toată deplinătatea lui într-o *singură* individualitate ar fi o minune absolută, înlăturarea violentă a tuturor legilor şi principiilor existenţei, de fapt aceasta ar fi *pieirea lumii*"[24].

Ajuns aici, Feuerbach reia marea idee hegeliană a caracterului istoriceşte determinat al filozofiei. Dacă filozofia lui Hegel a apărut într-un timp determinat şi a avut legături inevitabile cu filozofia care exista deja, înseamnă că ea însăşi trebuie să aibă un caracter determinat şi deci finit.

Abia acum, după o închegată critică şi expunere dialectică de principii, după o îndelungă urmărire din interior, Feuerbach fasonează ex-

[22] *Ibidem*, p. 184.
[23] *Ibidem*, p. 161 (subl. ns.).
[24] *Ibidem*, p. 162.

terior într-o caricatură esențială mecanismul hegelian de convertire a proceselor psihologice subiective în necesități speculative : „Filozofia lui Hegel e o *mistică rațională* ; de aceea ea e ceva unic în felul său, de aceea atrage și în același timp respinge"[25].

„Serviciul" pe care o exegeză dogmatică i l-a făcut lui Feuerbach a fost următorul: marele materialist se comportă ca un „libertin", ca un om cu mult bun-simț, elastic ca un acrobat, căruia îi reușește de minune să pună în încurcătură pe masivul, stîngaciul, deloc mondenul Hegel. Seriozitatea gravă a idealismului este ridiculizată, e drept, dar cu prețul transformării seriozității temeinice a „certitudinii sensibile" a materialistului într-o butadă amuzantă. De fapt, puși într-o asemenea relație imaginară, amîndoi filozofii sînt batjocoriți.

Feuerbach n-a elaborat o teorie a dialecticii, dar el a gîndit în mod magistral dialectic, adică a reținut lecția pe care marele lui înaintaș (și nu numai oponent) i-o dăduse. Caracterul dialectic al gîndirii sale se poate urmări pe multe planuri. L-am ales pe acela în care, după cum am crezut, opoziția dialectică-metafizică poate fi în cel mai înalt grad evidentă : critica de ansamblu făcută filozofiei lui Hegel.

Pentru a încheia, ne vom referi și la problema strîns înrudită cu cea de mai sus — raportul subiect-obiect, problemă moștenită de Feuerbach de la întreaga filozofie germană anterioară și care reprezentase cuptorul în care s-a forjat dialectica idealistă a lui Fichte, Schelling, Hegel. Aici efortul lui Feuerbach de a gîndi materialist și dialectic totodată atinge apogeul.

Actul hotărîtor prin care idealismul este constrîns să abdice, este transpunerea raportului subiect-obiect în planul raportului spirit-natură. „Pentru natur-filozofie există *numai* natura, pentru idealism *numai spiritul*. Pentru idealism natura e un simplu obiect, un simplu accident, în timp ce pentru natur-filozofie natura este substanță, subiect-obiect, aceea ce în limitele idealismului intelectul își atribuie doar *lui însuși*"[26].

Materialismul depășește contradicția reală spirit-natură, în timp ce idealismul nu cunoaște decît contradicția spiritului cu sine. „Natur-filozofia nu e știința despre obiect opus Eului, ci despre obiect, care este însuși *subiect*-obiect, cu alte cuvinte natur-filozofia este în același timp și idealism. Unificarea noțiunilor subiectului și obiectului în noțiunea naturii a reprezentat tocmai suprimarea despărțirii realizate de idealism între intelectual și neintelectual, a reprezentat deci suprimarea despărțirii naturii și spiritului"[27].

Natura este subiect-obiect plus obiectivitate, spiritul este subiect-obiect plus subiectivitate.

Identitatea hegeliană subiect-obiect a fost atacată de Feuerbach ca identitate în cadrul gîndirii care depășește fără nici un efort opoziția gîndire-experiență, extrăgînd obiectul din subiect : „...Orice demonstrație nu e o mijlocire a gîndului prin gînd sau pentru gînd, ci, cu ajutorul limbii, mijlocire a gîndirii *întrucît* e gîndirea *mea*, prin gîndirea *altuia* întru-

[25] *Ibidem*, p. 195.
[26] *Ibidem*, p. 190.
[27] *Ibidem*.

cît e gîndirea *lui*: unde s-au strîns doi sau trei în numele meu, acolo sînt şi eu printre ei, acolo e şi raţiunea, acolo şi adevărul e printre noi"[28].

Niciodată nimeni n-a gîndit fără cap şi n-a simţit fără inimă. Creierul considerat ca organ separat de celelalte, ca organ al sufletului, e o abstracţie psihologică. Sufletul este senzaţia, gîndirea, voinţa. Iar acestea nu-s posibile fără corp. Unitatea conştiinţei însemnează unitatea corpului. Unitatea reală a naturii şi spiritului este conştiinţa. Gîndirea n-are criterii de distingere a obiectului de gîndul despre el. Pentru rezolvarea acestei probleme e nevoie de martori. Martori sînt tocmai simţurile. A fi înseamnă a fi subiect, a fi „pentru sine" şi nu numai pentru alţii. Numai întrucît obiectul are existenţă independentă, întrucît e deci subiect, este şi pentru alţii. Ca obiect al gîndirii, obiectul e numai atunci real cînd existenţa lui în afara gîndirii e demonstrată. Dar această demonstraţie n-o pot face decît simţurile. De fapt, orice idealism duce la solipsism, adică la recunoaşterea numai a spiritului, care nu poate fi altul decît spiritul meu. De aceea idealismul nu-şi poate explica interacţiunea obiectelor. Numai principiul sensibilităţii, al materialităţii este principiul legăturii şi unităţii lucrurilor.

Eul real este doar acela căruia i se opune un „tu" şi care, în raport cu alt eu, devine de asemenea „tu". Noţiunea subiectului conţine deci în sine noţiunea obiectului: nu există subiect care în acelaşi timp să nu fie şi obiect, real, nu închipuit, care să nu fie adică „subiect pentru sine". „...Omul devine conştient de *sine însuşi* prin obiect: conştiinţa obiectului este *conştiinţa de sine* a omului"[29].

Aşadar, Feuerbach menţine dialectica identităţii subiectiv-obiectiv ca unitate vie, materială, care presupune în acelaşi timp şi diferenţele reale ale acestor momente. Feuerbach pornea nu de la subiectul izolat de sensibilitate, transformat în absolut metafizic şi gnoseologic, ci de la subiectul concret. Simţurile noastre n-au ca obiect numai lucruri exterioare. Omul este şi obiectul său însuşi, căci îşi e dat sie însuşi ca obiect sensibil. Unitatea subiect-obiect este deci omul. Tocmai pentru că omul posedă conştiinţă, el îşi desface fiinţa sa în obiect şi subiect. Dar obiectiv, pentru alt eu, omul este o unitate. Opoziţia subiect-obiect este deci rezolvată prin aceea că „eu" sînt şi „tu", adică nu numai subiect, ci şi obiect.

Feuerbach este metafizician, dar în comparaţie cu Hegel (şi chiar atunci doar parţial) nu şi în comparaţie cu materialismul anglo-francez din secolele XVII-XVIII. El fusese în tinereţe hegelian, iar apoi cititor asiduu al lucrărilor de ştiinţe naturale. Aceste două direcţii mergeau pe căi diferite spre aceeaşi înălţime de pe care se putea cuprinde panorama vastă a realităţii, de pe care, datorită perspectivei, se putea pune sens şi lege în deplasările ce se petreceau fără să mai izbească prin apropiere ochiul, fără să se mai ridice ca un perete în faţa gîndului.

Feuerbach a promovat încă în prima sa lucrare *De ratione una, universali, infinita*, cu care a fost abilitat docent, ideea că natura e ceva mobil, că ea e devenire, leagăn al spiritului. Şi această idee timpurie de hegelian neortodox, Feuerbach n-a mai uitat-o niciodată, ci, din contra, a

[28] *Ibidem*, p. 170—171.
[29] Ludwig Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, p. 35.

lărgit-o, dîndu-i noi temeiuri. Mai tîrziu el va promova principiile ştiinţifice ale evoluţionismului, pe care Hegel le respinsese.

Totul în natură se găseşte în legătură, spune Feuerbach. Iar taina acestei interacţiuni universale a lucrurilor este sensibilul, materialul. Armonia anorganic-organic e rezultatul tocmai al opoziţiei acestora; organicul îşi are temeiul în anorganic şi în felul acesta e demonstrat caracterul absolut al naturii.

Conştiinţa — produsul superior al naturii — este unitatea naturii şi spiritului, iar în cadrul conştiinţei gîndirea este cel mai concludent exemplu de autodepăşire calitativă prin acumulare cantitativă, căci ea e unitatea sa şi a sensibilităţii.

Feuerbach a formulat multe idei în spiritul unei dialectici impecabile; ideea că libertatea este necesitatea identică cu fiinţa însăşi e numai una dintre ele. Renunţarea la absolut şi promovarea relativului constituie o altă zonă dialectică, majoră, a gîndirii sale. Senzaţia e indestructibil legată de timp şi o dată cu ea şi omul ca fiinţă vie. Tocmai pentru că trăieşte, omul moare : ceea ce reprezintă afirmarea este, în acelaşi timp, şi negarea omului. Omul adevărat, adică moral, îşi contemplă esenţa în alt eu, ceea ce înseamnă că persoana, individul încetează de a mai fi ceva absolut şi este afirmat ca finit, ca relativ. Nu numai individul, dar şi omenirea se schimbă şi progresează. Apar noi virtuţi, noi concepţii, noi minţi, pentru că apar mereu noi corpuri. „Adevărul e fiul timpului", ca şi libertatea, operă a istoriei. Feuerbach a reţinut multe din dialectica hegeliană, renunţînd hotărît la teleologismul înfăşurat în început al lui Hegel. „Nu dialectica hegeliană — timpul este mijlocul de a uni în una şi aceeaşi fiinţă opuşii şi contrarii"[30].

Desigur Marx are dreptate să observe [31] că, dacă în Germania mulţi cred că dialectica lui Hegel e un cîine mort, vinovat de aceasta e şi Feuerbach. Căci el l-a combătut pe marele său predecesor fără să facă întotdeauna distincţia expresă între sistemul bazat pe principii idealiste şi metoda dialectică, referindu-se permanent şi cu strălucite argumente la lipsa de temei a „dialecticii", prin care a desemnat adeseori gîndirea idealistă hegeliană. Ceea ce era la Feuerbach o suprapunere a devenit la cititorii lui de mai tîrziu o confuzie, care a dat roadele pe care le regreta Marx.

În 1826 Feuerbach scria : „...Cu excepţia *Esteticii*, am ascultat toate lecţiile lui, iar *Logica* de două ori. Dar *Logica* lui Hegel e ca un corpus juris, un pandect al filozofiei; ea conţine principiile speculative ale întregii filozofii atît antice, cît şi moderne : pe deasupra ea este expunerea metodei sale. Iar cel mai important lucru este să stăpîneşti nu numai conţinutul, ci şi *metoda* (subl. ns.), unei filozofii anumite" [32].

Este aici o disociere a metodei de sistem. Dar propriei sale filozofii, Feuerbach i-a pus exigenţa consecvenţei, a corespondenţei armonioase dintre „principiu" şi „metodă" şi de aceea nu putea să nu supună

[30] *Ibidem*, p. 56.

[31] *Scrisoarea lui Marx către Engels din 11 ianuarie 1868*, în *Marx-Engels Werke*, vol. 32, Berlin, Dietz Verlag, 1965, p. 18.

[32] L. Feuerbach, *Fragmente pentru caracterizarea biografiei mele filozofice*, în *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 362.

aceleiaşi exigenţe şi filozofia hegeliană. Iată ce scrie el în această privinţă : „În ce constă «metoda » mea ? În aceea ca prin intermediul omului supranaturalul să fie redus la natură şi prin intermediul naturii supraumanul să fie redus la om, dar bazîndu-ne neapărat doar pe fapte şi exemple empirice, evidente, istorice... La ce se reduce principiul meu ? La eu şi la alt eu, la «egoism » şi la «comunism », căci unul şi celălalt sînt astfel legate după cum sînt legate *capul* şi *inima*. Fără egoism nu vei avea *cap*, fără comunism *inimă*"[33].

Un alt pasaj, peste care cred că s-a trecut cu prea multă uşurinţă, aruncă suficientă lumină asupra acestei probleme : „Metoda criticii transformatoare a *filozofiei speculative în ansamblu* nu se deosebeşte cu nimic de metoda care a fost folosită deja în *filozofia religiei*. Este de ajuns ca pretutindeni *predicatul* să fie pus în locul *subiectului* şi *subiectul* în locul *obiectului* şi *principiului*, adică *să fie răsturnată* filozofia speculativă, şi vom obţine adevărul dezvăluit în formă pură, evidentă"[34].

Feuerbach n-a fost numai criticul lui Hegel, ci şi urmaşul său (Marx şi Engels n-au fost moştenitorii unuia şi ai celuilalt, ci ai filozofiei clasice germane ca unitate)*. Dacă Feuerbach n-a elaborat o teorie dialectică sistematică, nu-i mai puţin adevărat că a gîndit, şi chiar în mod magistral dialectic, lucru pe care de la Hegel îl învăţase.

Feuerbach a ştiut că filozofia sa, pe care o considera o reformă, este o întregire a gîndirii anterioare, o exprimare a adevărului acesteia. Toate lucrările sale — nu numai „*Critica filozofiei lui Hegel*" din care am citat mai pe larg — acordă o mare importanţă şi spaţiu criticii metafizicii de dinaintea lui şi mai ales filozofiei speculative hegeliene. Filozofia lui Feuerbach tocmai aici trebuie căutată şi nu în principiile sale pozitive, constructive. Cine reduce filozofia lui la aceste principii desprinse de critica pe care a făcut-o, descoperă doar că Feuerbach a restabilit materialismul anglo-francez şi nu observă că restabilirea era o filozofie originală.

„Recunoaşterea *luminii realităţii în sfera întunecată a abstracţiei* conţine o contradicţie —este recunoaşterea realităţii prin negarea ei. *Noua filozofie* vede *concretul* nu în abstracţie, ci în *concret*, ia realitatea în *realitatea* ei, deci recunoaşte în aceasta *adevărul* ca mijloc *corespunzător esenţei realităţii* şi totodată ridică acest real la rangul de *principiu* şi *obiect* al filozofiei ; datorită acestui lucru, noua filozofie constituie în adevăr *adevărul* filozofiei lui Hegel şi, în genere, *a întregii filozofii moderne*"[35].

Tocmai de aceea cred că în apropierea cu discernămînt de Hegel ar trebui să nu-l îndepărtăm pe Feuerbach ca pe un „altceva", ci să-l considerăm ca „altceva"-ul determinat al lui Hegel, pe care abia Marx, mergînd pînă la capăt pe drumul deschis de izolatul de la Brückberg, l-a dus la împlinire.

---

[33] *Ibidem*, p. 391.

[34] Idem, *Teze preliminare pentru reforma filozofiei*, în Sämtliche Werke, vol. II, p. 224.

* Notez cu acest prilej că exegeza sovietică de la începuturi a avut o viziune largă de interpretare creatoare şi nu mecanică a textelor lui Marx şi Engels cu privire la Feuerbach. Am în vedere monografia *Ludwig Feuerbach, personalitatea şi concepţia*, publicată de A. M. Deborin în 1923 la Moscova.

[35] L. Feuerbach , *Principiile fundamentale ale filozofiei viitorului*, în Sämtliche Werke, vol. II, p. 295.

[illegible] existențe și filosofia hegeliană. Iată ce scrie el în această privință: „În ce constă «metoda» mea? În aceea că prin intermediul omului supranaturalul să fie redus la natură, și prin intermediul naturii supranaturalul să fie redus la om, dar bazându-ne mereu doar pe fapte și exemple evidente, intuitive... La ce se reduce principiul meu? La ca și la zic eu, la «ființă» și la «conținutul» său, căci numai ceea ce este conținut este adevărat, ființa conținutului însuși."[33]

Un alt pasaj, poate care cred că s-a tiparit cu prea multă pripă, arunca suficientă lumină asupra acestei probleme: „Metoda criticii transformatoare a filozofiei speculative în care mă voi dovedi cu mine de metoda care a fost folosită deja în filozofia religiei. Este de ajuns ca pretutindeni predicatul să fie pus în locul subiectului și obiectul în locul obiectului și principiului, adică să fie răsturnată filozofia speculativă, și vom obține adevărul dezvăluit în forma pură, evidentă."[34]

Feuerbach n-a fost numai critic al lui Hegel, ci și urmașul său (Marx și Engels n-au fost niciodată urmașii și ai cuiva, ei s-au considerat ca unitate). Dacă Feuerbach n-a elaborat o teorie dialectică asemănătoare, nu-i mai puțin adevărat că a pătruns în mod magistral dialectica, mergând pe care de la Hegel îl învățase.

Feuerbach a știut că filozofia-sa, pe care o considera o reformă, este o întregire a gândirii anterioare, o explicare a adevărului acestia. Toate lucrările sale — nu numai „Critica filozofiei lui Hegel" din care am citat mai sus — acordă o mare importanță și aspectului critic metafizicii de dinainte lui și mai ales filozofiei speculative hegeliene. Filozofia lui Feuerbach focusa mai redus cantată și nu în principiile sale pozitive, constructive. Cine reduce filozofia lui la aceste principii deșarte de critică pe care a făcut-o, descoperă doar că Feuerbach a restabilit materialismul anglo-francez și nu observă că restabilirea era o filozofie originală.

„Recunoașterea (umanului) realității în ființa naturală a obținut cu titlu o contradicție — este recunoașterea realității prin negarea ei. Nouă filozofie vede comorile nu în abstracție, ci în concret, în realitatea în totalitatea ei, deci recunoaște în ea necesara adeziune cu ființa corespunzător esențială și totodată ridică acest real la rangul de principiu și obiect al filozofiei; datorită acestui lucru, noua filozofie constituie în adevăr adevărul filozofiei lui Hegel și, în general, a fostei filozofii speculative."[35]

Tocmai de aceea cred că în expunerea cu discernământ de Hegel ar trebui să pună-l îndeplinească Feuerbach ca pe un „altceva", ci să-l considere ca „altceva"-ul determinat al lui Hegel, pe care abia Marx, mergând până la capăt pe drumul deschis de izolatul de la Bruckberg, l-a dus la împlinire.

---

[33] Ibidem, p. 391.

[34] Ibidem. Teze preliminare pentru reforma filozofiei, în Sämtliche Werke, vol. II, p. 224.

* Notez cu acest prilej că exegeza sovietică de la începutul a sfârșit o vizionare largă de interpretare greșită și nu mecanică a textelor lui Marx și Engels cu privire la Feuerbach. Am în vedere monografia Ludwig Feuerbach, personalitatea și concepția, publicată de A. M. Deborin în 1923 la Moscova.

[35] L. Feuerbach, „Principiile fundamentale ale filozofiei viitorului", în Sämtliche Werke, vol. II, p. 295.

CONTRIBUȚIA LUI HEGEL LA PROBLEMA ESENȚEI UMANE

DE

NADIA STAHOVSKI

§ 1. ESENȚA UMANĂ ȘI ATRIBUTELE EI

În conformitate cu tradiția filozofică anterioară, Hegel consideră spiritul drept esență specifică a omului : „Abia omul este spiritul gînditor, și prin aceasta, și numai prin aceasta, el este esențial deosebit de natură"[1]. Însă el fixează în această noțiune un conținut cu totul nou-spiritul la Hegel este una dintre cele mai complexe, bogate în implicații realiste, dar și una dintre cele mai mistificate categorii. Încă Feuerbach a remarcat în mod profund că Hegel, spre deosebire de predecesorii săi idealiști, face încercarea grandioasă de a uni gîndirea cu realitatea, rămînînd pe terenul idealismului[2].

Dacă materialiștii tratau gîndirea ca produs al materiei, sesizînd astfel numai o latură a problemei (mișcarea de la obiect la subiect), idealiștii de pînă la Hegel, dimpotrivă, înțelegeau raportul gîndire-realitate, subiect-obiect ca activitate pură a subiectului.

---

[1] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 23.

[2] Repercusiunile negative ale acestei situații contradictorii asupra soluționării unor probleme reale sesizate de Hegel sînt atinse în studiul de față numai în cazuri de extremă necesitate. Problema a fost tratată pe larg de C. I. Gulian în *Metodă și sistem la Hegel* (I, II). Analizînd cîteva aspecte ale concepției lui Hegel despre om, vom face adeseori abstracție de contextul lor spiritualist, căutînd să evidențiem raporturi reale pe care Hegel le-a exprimat . Este foarte constructivă (pentru interpretarea operei lui Hegel) modalitatea în care D. D. Roșca abordează *Știința logicii* : „Cititorul — scrie el — care, studiind această operă, nu e în stare să împingă — din considerente pur metodologice... — pe al doilea plan al gîndirii sale tezele spiritualiste ale sistemului sau uneori chiar să le «piardă din vedere», îndreptîndu-și efortul de pricepere cu precădere asupra sinuoasei curbe de mișcare a cugetării *dialecticianului* Hegel", riscă" să nu prindă tocmai ceea ce constituie marea notă de noutate cu adevărat fecundă a acestuia". (D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel*, București, Edit. științifică, 1967, p. 103). De altfel, este foarte semnificativ că G. Gurvitch, în *Dialectique et sociologie* (Paris, Flammarion, 1962), procedează în sens invers — subliniază tot ce este la Hegel idealist pentru a anihila mai ales valoarea principiului istorismului în tratarea fenomenelor sociale.

Rev. filoz., **15**, *11*, p. 1245–1260, București, 1968

Comun ambelor orientări este însă ceea ce Marx a numit „robinsonada", adică înțelegerea individului singular ca subiect atît al cunoașterii, cît și al acțiunii.

Mai mult, efortul era îndreptat spre stabilirea granițelor sferelor de activitate a indivizilor (a drepturilor și a datoriilor lor). Hegel, dimpotrivă, afirmă : „A lua ... individualitatea conștientă într-un fel lipsit de spirit, ca fenomen singular, *existent* conține contradicția că esența individualității stă în ce e universal în spirit"[3].

Spiritul ca esență umană. Un pas înainte făcut de Hegel în problema unității subiect-obiect, gîndire-realitate constă în faptul că el o înțelege ca mișcare a unui întreg-spirit (creația istorică a indivizilor), ale cărui momente sînt și indivizii, și lumea obiectelor, și însăși interacțiunea dintre individ și obiect, așa încît acest întreg determină și activitatea subiectului, și mișcarea cuplului subiect-obiect. Aceasta este una din implicațiile tezei extrem de abstracte a lui Hegel că *substanța este subiect.* Astfel, vorbind despre înălțarea conștiinței la nivelul rațiunii — al unității concrete dintre subiect și obiect, Hegel spune că această mișcare este determinată „de puterea conceptului, acționînd atît în *subiect*, cît și în *obiect*"[4]. Este adevărat, pentru Hegel, întregul nu este altceva decît conceptul, Ideea, ca adevăr concret cu sistemul de determinații. Însă tabloul se concretizează cînd coborîm spre existența înstrăinată a Ideii, adică spre sfera fenomenelor reale, naturale și mai ales sociale. Aici vedem că Hegel plasează raportul subiect-obiect în sfera activității social-istorice a oamenilor. Interpretînd unitatea gîndire-existență, ca sistem de cunoaștere, Hegel dedublează (pe planul fenomenului concret -istoric) spiritul în *eu* — conștiință — și substanță — *esența materialului infinit și divers* care stă în fața eului — iar practica *materială*, socială (care de fapt constituie temeiul acestei unități) o transformă în momente perisabile și neesențiale.

În conceptul de spirit, Hegel cuprinde sfera fenomenelor sociale spirituale ca un asemenea întreg, care *se deosebește calitativ de sistemul naturii*, iar omul nu este privit ca parte a naturii, ci ca moment al acestui întreg : „Trebuie să ținem seama — scrie Hegel — că ... *istoria universală* se desfășoară pe tărîmul spiritului ... natura fizică intervine și ea în istoria universală ... Elementul substanțial îl constituie însă spiritul și cursul desfășurării sale. Nu avem a ne ocupa aci (în *Filozofia istoriei.* — *N.S.*) de natură, sub aspectul sub care ea este în sine ..., ci o vom privi numai în raport cu spiritul. Pe scena pe care-l contemplăm — istoria universală — spiritul se înfățișează în schimb în realitatea sa cea mai concretă"[5]. Sfera spiritului — istoria universală a societății umane — constituindu-se, se conduce după legi proprii și are o finalitate proprie. Istoria universală „nu este legată de revoluții în sistemul solar, după cum destinul indivizilor nu atîrnă de poziția unor planete"[6]. Cu aceasta se conturează o altă contribuție a lui Hegel la problematica filozofică a omului : el sesizează faptul că realitatea omului nu este cea naturală, ci

[3] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 173.

[4] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, p. 209.

[5] Idem, *Sämtliche Werke*, vol. 11, p. 43.

[6] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, p. 53.

cea socială. El intuieşte şi exprimă în mod speculativ faptul obiectiv că omul în procesul istoriei pune între el şi natură o a *doua natură* — organizarea socială — esenţa lui fiind o derivată a celei de-a doua naturi. Pentru a înţelege „natura umană", omul trebuie să fie raportat nu la natură, cum făceau filozofii din secolele anterioare, ci la „*natura*" creată de întreaga societate în decursul istoriei ei.

Meritul gînditorilor înaintaţi din secolele XVII — XVIII a fost acela că ei au privit omul ca fiind parte a naturii, acţionînd după legile ei [7]. Dar ei au absolutizat acest principiu. Hegel, cu tot idealismul său, nu neagă momentul *natural* din definiţia omului, numai că la el nu aceasta constituie specificul său.

Împotriva concepţiilor materialist-mecaniciste anterioare este îndreptată următoarea remarcă profundă (trecînd cu vederea „sufletul natural"): „Dacă însă voim să facem din această participare a sufletului la viaţa întregului univers obiectul suprem al ştiinţei privitoare la suflet, aceasta este o eroare completă. Căci activitatea spiritului constă, esenţial, tocmai în faptul de a te înălţa deasupra captivităţii în pura viaţă a naturii, de a te sesiza în independenţa ta, de a supune lumea gîndirii tale, de a crea lumea, din concept" [8]. Deci creaţia liberă ca proprie omului este opusă subordonării acestuia faţă de natură. Ieşind din natură, aşa cum iese sîmburele din coajă, „idealizînd-o" şi prin aceasta eliberîndu-se de ea, omul în societate *smulge activitatea sa* de sub stăpînirea legilor naturii, devine moment activ constitutiv al altui întreg — istoria universală. Făcînd parte din această sferă, omul are altă esenţă decît animalul, şi activitatea sa are altă natură şi finalitate.

Aşadar, Hegel foloseşte conceptul de spirit ca fiind *esenţă a întregului sistem de creaţie umană, materială şi spirituală şi, în acelaşi timp, ca esenţă a omului*, întrucît esenţa naturii şi a realităţii create de om sînt transferate (în momentele lor esenţiale) în conştiinţa omului. Trebuie să subliniem că aici nu este vorba de *două sensuri diferite*, ci de unghiuri de vedere diferite din care este privit întregul: fie că atenţia se concentrează asupra individului, cu mobilurile sale individualizate de comportare, fie asupra întregului, realizat de activitatea indivizilor. Însă este vorba întotdeauna de unul şi acelaşi tot — spiritul.

Atributele spiritului. Caracteristicile spiritului, care îl deosebesc radical de fenomenele naturale sînt, după Hegel, *idealitatea*, *manifestaţia*, *universalitatea* şi *libertatea* (*infinitatea* ne interesează mai puţin aici). Este interesant să desprindem în aceste caracteristici abstracte dincolo de învelişul lor idealist (cîteodată avînd tangenţe voite cu concepte teologice, cum este, de exemplu, manifestaţia — revelaţia), spiritul realist al lui Hegel, care l-a dus la descoperiri rodnice şi concretizări reale.

Idealitatea este chemată, înainte de toate, să sublinieze sfera spiritului — esenţa fenomenelor sociale — ca sferă a imaterialului. Şi în acest sens, ea nu este altceva decît ipostazierea unui moment al procesului real, al sintezei conţinutului obiectiv al realităţii în sistemul ideal al cunoaşterii, separarea lui de practica materială şi transformarea sa în esenţa

[7] Cf. N. Stahovski, *Originile conceptului modern de esenţă umană. Contribuţia lui Hobbes şi Spinoza*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 2.

[8] G. W. F. Hegel, *Filozofia Spiritului*, p. 53.

de sine stătătoare şi determinantă a lumii sociale obiective. Aici s-a răsfrînt convingerea lui Hegel că tot ceea ce este pătruns de principiul unităţii — sistem, organism, senzaţie — gîndire, activitate, spre deosebire de materie (pentru care este caracteristică „dispersiunea părţilor", pe care numai spiritul le uneşte), este de natură ideală, este spirit: „... Spiritul, aşa cum el este adevăr, este ceva viu, ceva organic, sistematic, şi numai prin recunoaşterea acestei naturi a lui, ştiinţa spiritului este şi ea adevărată vie, organică, sistematică"[9].

Idealizarea este activitatea spiritului prin care el înfrînge exterioritatea realităţii singulare şi multiple şi include esenţa ei în interiorul său. „Toate activităţile spiritului nu sînt decît modalităţi diverse ale reducerii exteriorului la interioritate, care este spiritul însuşi; şi numai prin această reducere, prin această idealizare sau asimilare a exteriorului, el devine şi este spirit"[10]. Idealizarea este de fapt ceea ce este depăşirea (*Aufheben*) în *Logică* şi are aceeaşi funcţie. Numai că în *Logică* toată mişcarea se realizează în sfera pură, a gîndirii, în timp ce, în sfera spiritului, depăşirea este îmbinată cu suspendarea învelişului material, fiind accentuat momentul reducerii materialităţii, eliberării, purificării idealului, spiritului de împovărarea cu materie.

Însă idealitatea ca o caracteristică a spiritului şi activitate de idealizare constituie momentul unei alte mari idei dezvoltate de Hegel: deea *unităţii gîndirii şi acţiunii*. Încă Descartes şi Spinoza afirmau unitatea voinţei (mobilul acţiunii) şi a gîndirii, unitate în care gîndirea, raţiunea este determinantă. Ce aduce nou Hegel în această soluţie?

După el, spiritul ca eu individual îmbracă forma unităţii dintre spiritul teoretic — inteligenţă — şi cel practic — voinţă. În conformitate cu tradiţia raţionalistă, Hegel afirma gîndirea drept baza voinţei. El scrie chiar: „*Gîndirea este cea care se determină pe sine însăşi la voinţă*, prima rămînînd substanţa celei din urmă"[11]. Dacă la raţionalişti gîndirea reproduce „legile naturii", iar voinţa acţionează conform acestora, la Hegel se afirmă unitatea dintre cunoaşterea şi *creaţia* realităţii deosebite de natură.

Prin idealizare, adică prin activitatea de gîndire, se creează un sistem ideal de determinaţii cu structură şi finalitate proprie. Acest sistem reprezintă unitatea subiectului şi obiectului, unde, cum s-a menţionat, obiectul este nu numai natură, ci şi societate. Spiritul deci nu reproduce pur şi simplu determinaţiile naturii, deoarece el are „în sine însuşi întregul cuprins al naturii, dar determinaţiile naturii revin spiritului într-un mod cu totul altul decît se află ele în natura exterioară"[12]. De aceea, fiinţarea (crearea) de către spirit prin voinţă a realităţii conformă „conceptului său", adică însinelui ideal al spiritului (activitatea pe care noi o numim practica socială), nu este reproducerea principiilor ce stau la baza naturii, supunerea faţă de ele, ci creaţia unei lumi noi, a lumii sociale. Această nouă sferă este sfera spiritului obiectiv — a statului, societăţii civile, familiei etc. Hegel întrezăreşte unitatea gîndirii şi practicii

---

[9] *Ibidem*, p. 12.
[10] *Ibidem*, p. 18.
[11] *Ibidem*, p. 298.
[12] *Ibidem*, p. 23.

ca acţiune socială (deşi pentru el esenţa şi rădăcina oricărei acţiuni este autoactivitatea ideii). Nu este precis chiar să se spună că Hegel recunoaşte un singur mod de activitate — cea spirituală. Spiritul obiectiv înglobează ca moment şi practica social-politică şi economică, numai că formele materiale ale acestei practici el le consideră *neesenţiale*, de ordinul exteriorităţii. Este evidentă bogăţia de conţinut a tezei sus-amintite. Şi aici, cu cît ne apropiem mai mult de caracteristicile concrete ale spiritului ca esenţă umană, cu atît mai conturat apare Hegel — realistul. Cu cît ne ridicăm mai mult spre principiile construcţiei întregului său sistem, cu atît apare mai mult Hegel-idealistul. Astfel, în cazul fiinţării de către spirit a lumii „conformă conceptului" său (care ne arată că filozoful german a ţintit spre activitatea socială a oamenilor), Hegel o numeşte „manifestaţie", dîndu-i în mod voit interpretarea teologică, identificînd-o cu revelaţia. Deci, pe de o parte, avem de-a face cu idealizarea — autoconstituirea spiritului (a gîndirii obiective a umanităţii) din interior, ca o realitate ideală, procesul de cunoaştere şi cu „manifestarea" — realizarea acestei construcţii în formele obiective sociale (practica socială). Pe de altă parte însă, avem de-a face cu autorevelaţia lui Dumnezeu (Ideea absolută) în crearea lumii concrete — naturale şi sociale. Am luat acest exemplu pentru a arăta că cele mai speculative — şi chiar fideiste — noţiuni folosite de Hegel trebuie să fie privite cu cea mai mare rezervă, dar şi cu cea mai mare atenţie la implicaţiile legate mai ales de fondul concret, în care ele sînt înscrise.

Idealitatea spiritului este şi universalitatea, concepută de Hegel ca *sistem al determinaţiilor ideale*, privit ca *structură internă* („în sinele") a *spiritului*. În noţiunea de universalitate, Hegel exprimă aspectul unităţii interne „substanţiale" al fenomenelor sociale, aspect care constituie baza mai adîncă a unităţii dintre universal — societatea întreagă — şi particular — activitatea indivizilor singulari. Aici este implicată şi ideea caracterului de sistem al fenomenelor sociale, unde fiecare fenomen şi mai ales omul nu poate fi luat ca ceva în sine stătător, ci ca determinate de mişcarea întregului. Acest principiu are consecinţe foarte importante mai ales în explicarea fenomenului uman în general şi a esenţei omului în special. Deci Hegel a surprins şi ceea ce noi numin „natura socială" a omului. Trebuie să remarcăm aici următorul fapt : este vorba de sesizarea şi a caracterului universal (social) al fenomenelor de conştiinţă. *Fenomenologia spiritului* ne arată mişcarea de la conştiinţă la conştiinţa de sine şi prin conştiinţa universală la raţiune (unitatea subiectului şi a obiectului), unde subiectul mişcării — conştiinţa umanităţii — evoluează spre forme supraindividuale şi, în acest sens, obiective, culminînd în filozofie. Este ceea ce noi astăzi exprimăm în termenul de forme ale conştiinţei sociale şi în caracterul social al cunoaşterii. Pe de altă parte, însăşi realitatea în care se mişcă conştiinţa este universală (mai sus s-a vorbit despre faptul că Hegel a înţeles că realitatea omului — a conştiinţei — este socială). Deci universalitatea este o caracteristică nu numai gnoseologică, cum a fost în filozofia anterioară, ci şi ontologică. Ca şi alte caracteristici ale spiritului, universalitatea are un conţinut ambiguu. Însă aceste caracteristici Hegel le-a formulat în vederea rezolvării unor probleme de ordin teoretic (şi cu implicaţii, fără îndoială, practice, social-politice).

§ 2. FUNDAMENTUL ISTORIC ŞI ŞTIINŢIFIC AL SOLUŢIILOR ADUSE DE HEGEL ÎN PROBLEMA ESENŢEI UMANE

Atributele esenţei umane relevate de Hegel nu sînt formulate apriori şi nu reprezintă produsul unor speculaţii pure. Retorta socială istorică a cristalizării „spiritului hegelian" fiind revoluţia franceză şi transformările mondiale, economice-politice, care i-au urmat, Hegel a asimilat transformările reale intervenite în *structura* societăţii moderne: *universalizarea formelor europene de existenţă socială* — umană în urma avîntului orînduirii burgheze, care şi-a primit ultima mare învestitură istorică la finele secolului al XVIII-lea. Această revoluţie în structura relaţiilor sociale, şi-a orientat interesul opiniei publice spre ştiinţele social-istorice şi în special spre istoria universală şi *economia politică*, aceasta din urmă conturîndu-se drept unul din domeniile cunoaşterii în plină ascensiune tocmai pentru că studia mecanismele obiective ale acestei *universalizări* a raporturilor sociale. De această orientare a opiniei ştiinţifice contemporane lui nu a fost străin nici marele filozof german. Iată ce i-a permis lui Hegel ca, urcînd pe treptele ridicate deja de idealismul german, să depăşească „orbita" *determinismului naturalist* şi să arunce un solid cap de pod pe tărîmul determinismului social.

A înţelege de ce încercarea de a formula principiile generale teoretice explicative ale unei sfere de fenomene (în cazul de faţă a universalului uman şi a omului însuşi) a îmbrăcat forma speculativ-idealistă, „răsturnată" este o problemă ce merită o analiză gnoseologică specială — în afară de cea socială.

Ceea ce este important pentru noi acum este faptul că Hegel, chiar dacă trimite — după observaţia spirituală a lui Feuerbach — natura (şi se poate adăuga întreaga lume a concretului material) în subsol, el face acest lucru *după* ceea ce-i smulge fibrele dialectice ale legăturilor ei interne.

Integrîndu-şi viziunea asupra omului într-un nou sistem de raporturi ale realităţii umane, specifice esenţei acesteia, Hegel, *în mod obiectiv pătrunde într-o nouă „logică a obiectului"*, care, chiar dacă intră în conflict cu premisele sale filozofice generale şi cu ideologia sa, totuşi se impune constant, străbătînd uneori mai greu, obscur, alteori explodînd cu strălucire prin straturile greoaie create de evoluţia multiseculară a idealismului[13]. În depistarea acestei forţe a logicii interne a noii structuri a obiectului — realitatea social-istorică umană — sîntem ajutaţi şi de binecunoscuta consecvenţă cu care Hegel caută să aplice principiile generale pînă la surprinderea înfăţişării cotidiene a fenomenului concret. Şi, dacă noi coborîm din atmosfera extrem de aeriană a definiţiilor abstracte la nivelul concret, vom constata că solul hrănitor al acestor abstracţii, adesea atît de mistificatoare, răzbate cu toată vitalitatea.

Considerăm că originalitatea unică a concepţiei hegeliene despre esenţa umană constă tocmai în faptul că în *soluţiile aduse* (atributele abstracte ale esenţei umane) sînt *fixate noile raporturi, social-istorice*, impuse de praxis-ul revoluţionar al epocii şi de ştiinţele sociale mai direct legate cu

[13] Credem că şi pentru opera lui Hegel este valabilă distincţia făcută de Marx între laboratorul intern al creaţiei şi sistemul de expunere.

aceste direcţii noi ale dezvoltării existenţei sociale umane (de pildă economia politică). Mai concis, se poate spune că meritul lui Hegel este tocmai efortul de „retranscriere" a problematicii umane în *limbajul logicii* (deşi denaturate) a *determinismului social-istoric*. Că această cotitură el nu a putut-o desăvîrşi din cauza sistemului său nu-i răpeşte dreptul de a fi considerat printre marii ei pionieri. Şi că este aşa se vede din modul în care Hegel concretizează *determinaţiile atributelor esenţei umane*.

Să analizăm în lumina celor spuse *universalitatea* în calitate de caracteristică fundamentală a spiritului.

Universalitatea şi activitatea. Spiritul „în sine", fiind o altă existenţă a Ideii, este universal, este esenţa ideală, primordială a întregii naturi şi a sferei fenomenelor sociale. Însă în sfera istoriei universale noi avem de-a face cu indivizi, cu activitatea şi rezultatele activităţii lor. De aceea realistul Hegel îşi netezeşte drumul spre fenomenul istoric concret, arătînd că „însinele nu e un universal nerealizat, lipsit de existenţă şi abstract, ci este el însuşi, în mod nemijlocit, această prezenţă şi realitate a procesului individualităţii"[14]. Hegel deci priveşte realitatea universală a omului ca produs *al activităţii* oamenilor. Însă acest produs ca întreg are o logică proprie, încît fiecare individ cu activitatea lui este un moment al acestui întreg. „Întrucît substanţa este unitatea absolută a singularităţii şi a universalităţii libertăţii, de aceea, *realitatea* şi *activitatea* fiecărui *individ, de a fi pentru sine* şi de a se îngriji de sine, este atît condiţionată de întregul pe care îl presupune, dată numai în conexiunea acestuia, cît şi o trecere într-un product universal"[15]. Aşadar, activitatea omului reprezintă „trecerea într-un product universal". Universalul este sistemul de activitate, de fiinţare a realităţii indivizilor, care este infinit de variată în bogăţia sa materială şi spirituală. Hegel însă pune problema esenţei omului ca problemă a raporturilor esenţiale ale acestuia cu realitatea sa.

Hegel include în concepţia sa un moment dezvoltat de materialiştii francezi, în special de Helvetius : „Omul este produsul «mediului» al timpului şi al poporului său, al moravurilor, al instituţiilor, al religiei etc. ; existenţei sale concrete îi aparţine totalitatea intereselor sale empirice, a raporturilor sale faţă de alţi oameni şi faţă de lume în genere". Din raportul dintre individ şi aceste împrejurări exterioare reiese „legea individualităţii" (momentul surprins de materialiştii francezi) *individul este ceea ce face din el mediul*. Însă Hegel sesizează unilateralitatea acestui punct de vedere, care nu explică *ce* anume din mediul variat are influenţă asupra individualităţii şi *ce fel* de influenţă are. „Dacă exteriorul s-ar fi constituit în şi prin sine, aşa cum el apare în individualitate, aceasta ar fi înţeleasă din natura aceluia. Am avea o dublă galerie de tablouri, dintre care una ar fi reflexul celeilalte".[16] Explicarea individului prin factori exteriori ia în consideraţie numai o latură a legii individualităţii — lumea exterioară, — individul fiind considerat pasiv. În realitate însă, individul, pe de o parte, se adaptează la împrejurările pe care le-a găsit, pe de altă parte, el este activ faţă de acestea, „spre a extrage din ele pentru

[14] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 220.

[15] *Idem, Filozofia spiritului...*, p. 332—333.

[16] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 173—174.

sine, cu înclinație și pasiune, numai ceva particular și spre *a face* ceea ce este obiectiv să-i devină *conform lui însuși*"[17].

Activitatea constituie esența individului, și nu factorii realității înconjurătoare ca atare ; lumea este a individului în măsura în care este transformată de el. „Individualitatea este ceea ce este lumea *ei*, ca fiind lumea *ei* ; ea însăși este cercul acțiunii ei, în care ea s-a înfățișat ca realitate și în care ea este, în mod strict, numai unitate a *ființei date* și a *ființei făcute*"[18]. Precum vedem, Hegel a sesizat cercul vicios în care, în mod inevitabil, cade teoria factorilor dezvoltată de materialiștii francezi :condițiile sociale determină conținutul conștiinței și activității omului, iar omul creează condițiile sociale ; această teorie își dovedește limitele mai ales în raport cu pozițiile istorismului. Hegel încearcă să spargă cercul vicios arătat, susținînd că atît conținutul conștiinței individului, cît și al realității au o esență mult mai profundă — sistemul activității. În experiența fenomenologică (din *Fenomenologia spiritului*) devine evident că *legea individualității este acțiunea care mediază individualul* cu universalul („trecere într-un produs universal"). Și în *Filozofia istoriei*, Hegel a definit activitatea ca termen mediu, datorită căruia se realizează trecerea universalului și interiorului în obiectivitate. Pentru materialiștii francezi, care considerau că omul realizează unitatea cu natura sau cu societatea în senzație, în existența fizică, adevărata sa ființă și realizare este plăcerea („iubirea" la Feuerbach). Omul apare aci ca entitate pasivă, ca un receptacol de influențe. Hegel, dimpotrivă, enunță : „*Adevărata ființă* a omului este mai degrabă *fapta sa* ; în ea individualitatea este reală"[19]. Capacitățile, concepțiile, interesele empirice ale omului, toate acestea sînt determinate de o esență mai profundă, acțiunea, fapta[20].

Ideea activității sociale ca esența omului este în foarte mare măsură alimentată din studiul economiei politice. Activitatea, „fapta" omului nu este pura activitate a *eului*, ca la Fichte, ci intervenția în lumea obiectivă, transformarea, creația ei, iar pe de altă parte natura acestei activități este socială — universală chiar în actul singular. În activitate, esența omului se exteriorizează, omul creînd „opera" care este integrată în „elementul universalității", unde deopotrivă apar operele tuturora. În „competiția operelor" dispare ceea ce este întîmplător, se face evident că dincolo de forma concret-individuală se află „o esență, a cărei ființă este *acțiunea* individului *singular* și a tuturor indivizilor și a căror acțiune este nemijlocit *pentru alții*, adică este un «fapt » (*eine Sache*) și este «fapt » numai *ca acțiune a tuturor și a fiecăruia*"[21]. Faptul însuși (*die Sache selbst*....muncă abstractă ? !) este „substanța pătrunsă de individualitate", însă individualitatea omului este aici luată în ceea ce este în ea esențial și comun cu ceilalți. Mai mult, filozoful remarcă în mod profund că opera (obiectivarea, realizarea individualității) există numai pentru conștiința universală datorită esenței sale universale : „El (faptul însuși.—*N.S.*) este subiectul

[17] *Ibidem*, p. 172.
[18] *Ibidem*, p. 174.
[19] *Ibidem*, p. 182.
[20] Acțiunea este aici înțeleasă în sens mai larg, avînd mai mult coloritul *creației*, și nu trebuie să fie înțeleasă ca muncă în sensul economiei politice, deși Hegel s-a sprijinit pe acest concept, dîndu-i o interpretare mai largă.
[21] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 235.

în care individualitatea este deopotrivă ea însăşi, adică *această* individualitate ca toţi indivizii ; şi este universalul, care nu e o *fiinţă* decît ca această acţiune a tuturor şi a fiecăruia"[22].

Activitate-interes. Filozoful ia în analiză de pe poziţiile mai sus schiţate actul activităţii din punctul de vedere al individului, ca raport dintre activitatea unui individ cu lumea ca o realitate deja găsită. Individul apare cu o natură iniţială determinată, concretă. Dar însuşi caracterul, înclinaţiile, talentul, fizionomia concretă a individului — "natura originară" — sînt expresii ale unei realităţi date, existente. Legătura dintre determinaţiile concrete ale individului şi realitate se materializează în *interes*, care *determină ţelul acţiunii pentru individ.* Interesul, inclus de Hegel ca moment în experienţa conştiinţei despre esenţa sa, este elementul prin care Hegel *leagă aspectul subiectiv-individual cu cel obiectiv-universal*, dînd dovadă de caracterul social-concret al gîndirii sale. El nu uită să sublinieze că „se acţionează fiindcă acţiunea este în şi pentru sine esenţa realităţii"[23], dar, întrucît activitatea este realizată de oameni, iar individul uman nu este „omul în genere, pentru că un asemenea om nu există, ci omul determinat"[24], nimic nu se realizează în istorie fără ca indivizii să caute şi să găsească satisfacţia intereselor lor[25].

Hegel priveşte interesul nu ca expresia unei nevoi biologice, ci ca *individualizarea unei activităţi de natură socială în stimul subiectiv.* Aici sînt implicate două mari idei. Prima : scopurile pe care şi-le propune omul sînt determinate de realitatea dată, pe care individul nu o poate depăşi ; a doua idee (dezvoltată de Hegel mai mult) : întrucît interesul cuprinde momentul obiectiv, deci elementul „universal", social al acţiunii, rezultatul activităţii indivizilor depăşeşte scopurile acestora.

Natura socială a acţiunii face, după Hegel, că opera de fapt să apară nu ca realizare a individualităţii, ci ca dispariţia ei. De aceea caracterul individual-concret al acţiunii, determinat de natura concretă a individualităţii date, este o „aparenţă" implicată în conceptul de activitate ca proces obiectiv ce se dezvoltă. Caracterul determinat, concret al individului,

---

[22] *Ibidem.*

[23] *Ibidem*, p. 229.

[24] Idem, *Sämtliche Werke*, vol. 11, p. 52.

[25] Aici, Hegel aprofundează momentul elaborat de Helvetius în explicarea mobilului comportării umane, al relaţiei dintre universal şi particular, dintre realitate-individ. Remarcăm cu acest prilej că în studiile istorice-filozofice nu este suficient evidenţiată, în concepţia lui Helvetius, prezenţa elementelor care depăşesc principiul naturalist în explicaţia „naturii umane" ; or, tocmai cu ajutorul noţiunii de interes pătrunde în „natura umană" un conţinut social-economic. *Interesul* individual are la bază trebuinţele omului, ca fiinţă naturală. Deşi Helvetius le priveşte ca fiind eterne şi imuabile, el sesizează că stratificarea lor este legată de fenomene sociale : proprietate, comerţ, formă de guvernămînt etc. Interesul ca singurul stimul de comportare al omului, avînd ca obiect o serie largă de fenomene sociale, este privit în mod diferenţiat : fie ca interes individual, al „societăţii restrînse", fie ca interes public—al naţiunii, al statului. Dacă „ideile interesante" pentru individ, sînt, după Helvetius, motorul activităţii sale, iar interesul are drept obiect fenomene economice şi politice, atunci *motorul activităţii sale este social*, şi nu individual sau natural. Însă Helvetius nu trage această concluzie. El ajunge doar în pragul ei. Important este că nu *lupta raţiunii*, ca în secolul al XVII-lea, cu afectele ei, ci raportul dintre interesul particular şi general, dintre individ şi societate *determină*, după Helvetius, conţinutul „spiritului" omului în raport cu societatea. Dar Helvetius, deşi a conceput interesul ca legătură între om şi realitate, a căzut într-o serie de contradicţii pentru că a conceput societatea ca sumă a indivizilor cu interesele lor. Astfel este foarte neclară şi confuză noţiunea de interes general, spre deosebire de cea de interes particular.

ca şi al operei sale, apare pe prim plan, după Hegel, dacă el este luat ca *fiind*, şi nu ca activînd. În activitate se manifestă natura ei „universală", socială. De aceea Hegel defineşte activitatea ca *negativitate pură*, ca devenire. El scrie : „Natura originară (individualitatea concretă,— *N.S.*) este atît *fiinţa* individualităţii ca atare, ca şi a acesteia ca operă, acţiunea este însă *conceptul* originar ca trecere absolută sau ca fiind *devenire*"[26].

Deci şi din acest punct de vedere al individualităţii este subliniat caracterul social al muncii, al activităţii ca esenţă umană. Este adevărat că ideea activităţii ca esenţă umană prin care se realizează universalul—sistemul relaţiilor sociale — este la Hegel un moment în mişcarea conştiinţei spre cunoaşterea absolută, spre spiritul absolut (şi în aceasta constă răsturnarea raporturilor reale). Caracterul universal al activităţii îşi găseşte de fapt expresia mai adecvată în cunoaşterea absolută. Şi totuşi, repetăm, cu tot idealismul, aici este surprins caracterul social al formelor de cunoştinţă teoretică şi de conştiinţă socială. Este bine cunoscută aprecierea lui Marx că Hegel a înţeles caracterul social al muncii. Însă nu numai aci este meritul lui, precizează G. Lukacs. Această descoperire aparţine economiei politice clasice burgheze. Lukacs în mod just afirmă că meritul lui Hegel constă mai ales în „valorificarea economică, socială şi filozofică a conceptului de muncă preluat de la Smith" [27]. După părerea noastră, una din direcţiile de valorificare a acestui concept este *dezvoltarea noţiunii de activitate* ca esenţă umană şi anume activitatea nu ca act individual, ci ca „substanţă pătrunsă de individualitate ca practică socială (deşi în formă „sublimată").

Incapacitatea de a deduce universalul care exista „în sine" în spirit din înseşi raporturile de activitate materială a oamenilor se manifestă în modul în care Hegel sparge cercul vicios al raportului individ-mediu. Atît timp cît societatea este privită static, teza că acţiunea socială determină şi individul şi realitatea este convingătoare. Însă, cînd plasează acest raport în perspectiva schimbărilor istorice ale societăţii, se ridică problema : ce se schimbă în activitatea indivizilor, care determină şi schimbarea indivizilor şi a societăţii? Aici, Hegel părăseşte cu desăvîrşire terenul realităţii. În *Filozofia istoriei*, el susţine că substanţa, spiritul se ridică pur şi simplu pe o treaptă superioară. Dar şi aici este ceva raţional : imboldul schimbărilor conţinutului conştiinţei oamenilor, care creează şi schimbă în activitatea lor realitatea socială, trebuie să fie căutat în însăşi mişcarea legăturilor interne ale ansamblului vieţii sociale.

Un moment de mare importanţă în concretizarea esenţei umane îl constituie înstrăinarea. Sensurile şi implicaţiile multiple ale acestei noţiuni la Hegel, raportul ei cu noţiunea de exteriorizare (*Entaüsserung*) merită un studiu special. Aici semnalăm numai următorul aspect, sesizat de el : la momentul dat esenţa omului universală se realizează în forme neadecvate, particulare, antisociale. În capitolul „Spiritul înstrăinat de sine" din *Fenomenologie*, Hegel atinge chiar bazele reale ale acestei situaţii : proprietatea şi starea de drept corespunzătoare acesteia :

[26] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 228.

[27] G. Lukács, *Der junge Hegel*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1954, p. 373.

„lumea spiritului care a murit", unde indivizii apar ca atomi izolaţi. Important este că acest moment al realizării contradictorii a esenţei umane este necesar, tot aşa cum sînt necesare depăşirea lui, lichidarea înstrăinării.

Libertatea şi esenţa umană. Libertatea reprezintă la Hegel o determinaţie imanentă a esenţei umane şi este implicată în idealitate şi universalitate [28]. Gînditorii înaintaţi ai secolelor XVII şi XVIII au afirmat principiul libertăţii şi egalităţii naturale a oamenilor, ceea ce a avut o importanţă ideologică uriaşă. Din punct de vedere teoretic însă, conţinutul acestui principiu pendula între, „aristocratism gnoseologic" sau fatalism (sau adesea le îmbina pe amîndouă). Pînă la Hegel, libertatea a fost tratată în raport cu *necesitatea naturală*, întrucît însăşi societatea era înţeleasă ca supunîndu-se determinismului natural (legile „pozitive" se derivau din cele naturale) [29]. Hegel abordează libertatea ca problemă *social-istorică*, şi nu numai ca problemă etică, individuală, întrucît realitatea la care se raportează activitatea omului nu este natura, ci societatea. Noţiunea de libertate este implicată în activitatea de idealizare şi manifestaţie a spiritului. Prin idealizare (gîndire), omul *stăpîneşte* obiectul, întrucît el creează un sistem de determinaţii" după chipul şi asemănarea sa", transformă conţinutul obiectului într-un bun al său. Realitatea fiinţată de spirit prin liberă voinţă — statul, subiectul istoriei universale — este socială. Deci *societatea* este *sfera* şi *realitatea libertăţii*! S-a arătat că *universalitatea* exprima caracterul social-istoric al activităţii oamenilor, unde subiectul nu este un individ, ci societatea. Deci *subiectul libertăţii* este *societatea*, individul fiind momentul ei.

Viziunea concret-istorică asupra libertăţii este exprimată în ideea istoriei ca progres în conştiinţa libertăţii. În mod deosebit, Hegel insistă asupra caracterului concret al libertăţii, simţul său istoric manifestîndu-se aici cu toată puterea. (Marxismul continuă direct această teză, fundamentînd-o mai profund.) El ironizează caustic pe cei care au înţeles libertatea ca act arbitrar. O asemenea libertate este după el „subiectivă", „negativă", „libertatea golului", „libertatea intelectului", „libertatea abstractă, formală" etc. etc. [30]. El detestă pe cei care fug de acţiunea cotidiană, speriindu-se de caracterul ei limitat, concret, crezînd că el îngrădeşte libertatea lor. Libertatea este acţiunea concretă, bazată pe necesitatea concretă cunoscută. Maximum de libertate, posibilă în societate, este realizat atunci cînd oamenii îşi pun în mod conştient universalul ca scop şi obiect al activităţii lor. Este evident că aici Hegel sparge orizontul gîndirii burgheze, şi, cu tot riscul, se poate afirma că în această teză teoretică este implicată veriga abstractă a ideii comunismului. Şi acesta este meritul principiului teoretic al unităţii particularului şi universalului, aplicat la problemele sociale [31].

---

[28] Trebuie subliniat că aceste caracteristici se completează reciproc şi sînt incomprehensibile dacă se privesc separat.

[29] Kant de fapt separă libertatea de necesitatea (determinismul naturii), însă o raportează la lumea incognoscibilă a noumenului manifestîndu-se în acţiunea morală.

[30] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. 7, p. 54.

[31] Este semnificativ că Marx în *Problema evreiască*, tocmai în această direcţie interpretează condiţiile emancipării umane spre deosebire de cea politică.

§ 3. OMUL ŞI ISTORIA UNIVERSALĂ

Dialectica transformărilor sociale şi rolul individului. Dacă în *Fenomenologia spiritului* Hegel expune experienţa gnoseologică a spiritului, cunoaşterea lui despre adevărata sa realitate ca unitate a universalului cu individualul, a activităţii oamenilor cu realitatea creată de ei, în *Filozofia istoriei*, Hegel, înfăţişează istoria exterioară a spiritului ca istorie universală a omenirii, în care spiritul apare în manifestările sale concrete. Dacă în *Fenomenologia spiritului* omul se cunoaşte pe sine într-un proces ca avînd esenţă universală şi liberă, în *Filozofia istoriei*, el creează realitatea sa corespunzătoare acestei cunoaşteri într-un proces istoric; în fiecare moment istoric, el realizează atît cît cunoaşte despre esenţa sa. În cadrul acestei sfere, omul apare ca forţă a progresului istoric al libertăţii.

Încă în *Fenomenologie*, Hegel a sesizat un fenomen specific: oamenii găsesc o realitate dată — moravuri, religie, instituţii, cultură etc.—, care are drept esenţă universalul. Interesul lor cuprinzînd „elementul substanţial", obiectiv, acţiunea lor o transformă. În procesul istoric, esenţa realităţii, universalul — creată de oameni ca entitate obiectivă — capătă propria sa logică, care depăşeşte logica acţiunii omului singular, o include în sine şi o domină. Oamenii, scrie Hegel, în *Introducere* la *Filozofia istoriei*, „îşi satisfac interesele lor, dar o dată cu aceasta realizîndu-se încă ceva mai îndepărtat, ce se află şi în interior (în acţiunile şi ţelurile lor. — *N. S.*), însă nu şi în conştiinţa şi intenţiile lor"[32]. Deşi creat de oameni, universalul are o logică proprie (idealistul Hegel explică acest fapt prin preexistenţa universalului, „în sine" ca Idee) şi se impune indivizilor ca realitate socială. Interesele particulare intră în luptă şi unele dau dovadă a fi inconsistente. Învinge acelea care au conţinut substanţial.

În *Filozofia istoriei* apare următoarea teză (pe care într-un fel a intuit-o şi Helvetius): conţinutul individualităţii poate să fie explicat prin interacţiunea dintre indivizi şi societate, omul, cu scopuri şi intenţii, incluzîndu-se în „mersul lucrurilor, ordonat, liniştit, consfinţit de sistemul existent"[33]. Afirmîndu-se în activitatea sa, individul creează realitatea, însă în cadrul sistemului existent şi stabilit în momentele sale esenţiale. Conţinutul individului decurge din realitatea creată de el. Cînd însă această interacţiune dintre universal şi individual este plasată în perspectiva „marilor relaţii istorice", situaţia devine mai complicată. În mersul progresiv al istoriei, diferite orînduiri de stat, instituţii, moravuri se înlocuiesc cu altele, oamenii se schimbă. Se ridică problema: *de ce* şi *ce anume* se schimbă în interesele şi în activitatea oamenilor şi are drept urmare distrugerea bazelor „mersului obişnuit al lucrurilor"?

Tocmai aici se manifestă acele limite ale idealismului care îl menţin pe Hegel permanent la nivelul abstracţiilor şi îl abat de la calea constructivă a rezolvării problemei. De fapt, aici sînt două laturi ale uneia şi aceleiaşi probleme: 1) *ce* anume se schimbă în substanţa universală a realităţii omului; 2) şi, implicit, *cum* se schimbă conţinutul şi scopul

[32] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. 11, p. 57.

[33] *Ibidem*, p. 60.

activității indivizilor, deci cum se îmbogățește esența lor cu determinații concrete. Hegel atacă ambele probleme.

1) În primul rînd, spune Hegel, în realitatea obiectivă, în procesul istoric apar marile ciocniri dintre legile, obligațiile, drepturile, moravurile, instituțiile etc. existente, recunoscute și posibilitățile „care sînt opuse acestui sistem, îl deranjează și chiar distrug baza și realitatea sa... Acum aceste posibilități devin istorice; ele cuprind în sine un anume universal, de alt gen decît acelea care constituiau fundamentul în existența poporului sau statului" [34]. Hegel, denumește „oameni istorici" sau „eroi", personalitățile istoriei universale, „aceia în scopurile cărora se află acest universal" [35]. Așadar, se schimbă ceva în însăși realitatea obiectivă. Însă Hegel, pe care nu-l interesează activitatea materială și raporturile materiale dintre oameni (în contradicție cu principiul său, cu universalul este creat de oameni), nu caută acest ceva în lumea materială socială creată de om, ci în idee, care apare ca motorul evoluției spiritului, în manifestările sale concrete. Universalul, care apare, reprezintă un „moment al ideii creatoare, moment al adevărului care tinde spre sine și produce mișcare" [36]. Mai mult, la urmă se dovedește că dialectica intereselor (despre care Hegel spunea că trebuie să fie legată indestructibil cu universalul) nu atinge cu nimic universalul (Ideea); „ea rămîne intangibilă și nevătămată, în al doilea plan (*Hintergrund*)" [37]. Aceasta este „șiretenia rațiunii"; declarațiile pe tema nimicniciei particularului, care este sortit pieirii, nu acoperă ruptura particularului de universal, la care idealistul Hegel ajunge încercînd să explice forța motrică a progresului. Universalul preexistă, este dat „în sine", în gîndire. Deci problema pusă — a unității universalului și particularului în procesul istoric al construirii universalului — rămîne nerezolvată. Și totuși este foarte importantă însăși ideea că forța motrică a progresului istoric trebuie să fie căutată în realitatea socială creată de oameni.

2) Universalul nou, care reprezintă un pas înainte al spiritului, apare la început ca ascuns, neridicat la nivelul ființei în fapt; „el se află încă sub pămînt și bate la ușa lumii exterioare ca într-o coajă, spărgînd-o" [38]. Unii oameni cuprind în interesul lor acest conținut ascuns, făcînd din el scopul vieții lor, pe care-l urmăresc cu mare energie și pasiune. De aceea activitatea lor intră în contradicție cu ordinea stabilită, cu normele de comportare și cu concepțiile oamenilor și de aceea ei devin adevărați eroi, oameni mari. Ei nu au creat acest universal, „sufletul intern, dar inconștient al tuturor indivizilor, care devine conștient datorită oamenilor mari" [39]. Ei sînt, prin urmare, oamenii cei mai pătrunzători care contribuie la realizarea universalului în practică și exprimă tendințele noi; de la ei toți își „însușesc această înțelegere a lor și o aprobă sau se împacă cel puțin cu ea" [40].

---

[34] *Ibidem.*

[35] *Ibidem*, p. 59.

[36] *Ibidem.*

[37] *Ibidem*, p. 63.

[38] *Ibidem*, p. 61.

[39] *Ibidem.*

[40] *Ibidem*, p. 60.

Individ, personalitate istorică. Este foarte semnificativă distincţia făcută de Hegel dintre explicaţia conţinutului şi a mobilului activităţii indivizilor din organizaţia socială stabilă şi aceea aflată în proces de transformare[41]. Viaţa omului are valoare absolută ca atare. De aceea tendinţa omului spre fericirea proprie, chiar spre satisfacerea nevoilor înguste, merită tot respectul şi nu trebuie să tie condamnată „chiar dacă individul nu este legat de spiritualitatea superioară", cu condiţia —susţine Hegel—ca el să trăiască în armonie cu moravurile poporului său şi cu ordinea statală. Lumea internă, specificul individului, năzuinţa sa spre fericirea personală sînt entităţi, valori de sine stătătoare. Alta este însă atitudinea lui Hegel faţă de om ca obiect al ştiinţei şi ca subiect al istoriei în raport cu progresul istoric. Cînd vorbeşte despre o cunoaştere ştiinţifică a omului, este nemărginită ironia sa la adresa celor care cred că fac ştiinţă despre om descriind particularităţile psihologice ale indivizilor. Cunoaşterea cea mai concretă, şi de aceea cea mai grea şi înaltă, este cea a spiritului. Obiectul ei este natura umană *universală*. Astfel, „aşa-zisa *cunoaştere de oameni* — spune Hegel —, îndreptată tot spre caracteristicile spiritelor individuale"[42], nu are valoare pentru filozofie. Ca şi cunoaşterea de sine, ea are valoare numai pentru individul singular; „... însă, în ce priveşte individul, ea are cu atît mai puţină valoare, cu cît e orientată mai puţin către cunoaşterea naturii generale, intelectuale şi morale a omului şi cu cît... ea degenerează într-o complezenţă nesfîrşită, a individului, în considerarea scumpelor lui ciudăţenii"[43]. Deci în ce priveşte omul luat ca obiect al filozofiei, sînt importante determinările esenţiale, universale ale esenţei sale.

Fiind raportaţi la progresul istoric, priviţi ca subiect al mişcării sociale ascendente, oamenii şi activitatea lor au valoare diferită. Care este măsura acestei valori? în primul rînd, aici — după Hegel — categoria de fericire nu este valabilă, întrucît de ea se leagă un conţinut subiectiv particular. „Istoria universală nu este arena fericirii. Perioadele fericirii reprezintă în ea foi albe, pentru că ele sînt perioadele armoniei, ale lipsei de contradicţie"[44]. Şi nici categoria moralităţii nu poate oferi măsura valorii activităţii social-istorice a oamenilor. Aprecierea personalităţilor istorice are alt criteriu: ele contribuie cel mai mult *la afirmarea treptelor superioare ale dezvoltării* spiritului, înfruntînd „mersul obişnuit al lucrurilor", condamnarea oamenilor morali etc. Hegel apără cu mare însufleţire un alt criteriu de valoare în aprcierea însemnătăţii conţinutului obiectiv-istoric al activităţii personalităţilor istorice:"... Consolarea cu lugubra bucurie că viaţa oamenilor istorici nu este aceea

[41] Este interesant că şi Helvetius a căutat să explice (introducînd termenul „oameni de spirit") specificul pe care-l are activitatea oamenilor dacă ei sînt priviţi din punctul de vedere al progresului istoric. Astfel, el stabileşte o distincţie între om în general şi „omul de spirit", considerat factor activ în dezvoltarea societăţii. Spre deosebire de individul obişnuit, care e antrenat de două feluri de interese, cele proprii şi cele generale (ultimele fiind mai slabe), omul de spirit (sau personalitatea, cum am spune noi astăzi) acţionează mai ales sub imboldul interesului public. De aceea el împinge societatea înainte.

[42] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, p. 6—7.

[43] *Ibidem*, p. 6.

[44] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. 11, p. 56.

care se numeşte fericită, că cea din urmă este posibilă numai în viaţa particulară, care poate să se desfăşoare în împrejurări exterioare foarte diferite, această consolare pot s-o găsească în istorie acei care au nevoie de aşa ceva..."[45]. Nu o dată a fost învinuit Hegel în legătură cu această teză, că a teoretizat teza eroilor şi a masei pasive. Acest lucru ni se pare greşit în primul rînd pentru faptul că teza fundamentală a lui Hegel (cu toată inconsecvenţa ei remarcată mai sus) este că realitatea spiritului, care este de fapt realitatea socială, este creată de *toţi indivizii*, de toată omenirea în istoria ei. Şi, în al doilea rînd, personalităţile istorice sau oamenii mari nu schimbă arbitrar realitatea, ci exprimă tendinţa nouă, existentă în interiorul realităţii obiective. Însă realizarea acestei tendinţe noi este opera întregului popor, a societăţii date. Afirmaţia că tendinţa nouă este „sufletul intern, dar inconştient" al activităţii tuturor oamenilor şi că numai unii o *exprimă*, iar societatea o realizează în activitatea ei în mod sistematic ni se pare că reflectă realitatea în mod foarte adecvat. Chestiunea este însă măsura în care diferiţi indivizi fac din această tendinţă nouă scopul conştient al activităţii lor.

★

În lumina aspectelor analizate, apare evident că Hegel a restructurat întreaga problematică a omului prin prisma noilor dimensiuni ale realităţii social-istorice moderne, sprijinindu-se în această operă pe datele ştiinţelor sociale, şi în primul rînd, pe istorie şi economie politică. Contribuţia lui Hegel la tratarea problemei esenţei umane reprezintă un adevărat punct de cotitură tocmai pentru că, spre deosebire de materialiştii şi iluminiştii secolelor XVII şi XVIII (care au avut meritul doar de a depista diverşi factori social-istorici sau unele raporturi specific sociale şi cărora le subordonau întreaga complexitate a problemei omului, rămînînd astfel în cadrul logic-conceptual al determinismului natural) şi continuînd tendinţele proprii predecesorilor germani de a concentra atenţia asupra *activităţii umane* ca un punct central al sistemelor lor teoretice, marele filozof german a reuşit, în primul rînd, să surprindă (deşi în formă mistificată) atributele esenţiale ale sistemului social, şi, în al doilea rînd, dezvoltîndu-le şi concretizîndu-le, să *elaboreze principii* ale unei analize *structuralist-istorice* a esenţei şi realităţii umane. Roadele mai importante ale dezvoltării acestui mod de elaborare şi tratare a problemei sînt ideile majore, amplu dezvoltate de Hegel, ca: omul este subiect istoric nu ca individ singular, ci moment al unei interacţiuni colective social-istorice; subiectul libertăţii este organismul social, iar individul apare cu acele determinaţii care sînt proprii diverselor stadii ale evoluţiei acestui organism; în sfîrşit, un principiu cu profunde şi îndepărtate implicaţii (gnoseologice şi sociologice generale) este acela al activităţii sociale ca bază a individului.

Hegel nu numai că a oferit un *model logic*, deşi greşit în principiile sale de funcţionare a întregului social, nu numai că a inclus în el unele variabile ale dezvoltării sale istorice, dar a marcat şi unele

[45] *Ibidem.*

puncte şi aspecte specifice de integrare a individului în dialectica acestui ansamblu. Toate acestea au fost valorificate creator de Marx cînd a definit esenţa omului ca *ansamblul relaţiilor sociale.*

Iată de ce adevăratul „start" al tînărului Marx în analiza sistemului social şi a omului l-a reprezentat opera lui Hegel. Acesta este mare în problemele amintite nu prin faptul că a dezvoltat, ca predecesorii săi, unele idei valoroase, ci prin aceea că s-a ridicat pînă la treapta elaborării unui model abstract al universului uman, în care s-au reprodus sisteme de raporturi şi corelaţii, specifice structurii social-istorice reale. Ceea ce a început Hegel în nebuloasa idealismului a desăvîrşit Marx pe baza unei practici revoluţionare, cu care s-a identificat, şi a ştiinţelor pe care le-a revoluţionat (economia politică şi sociologia). Rămîne în continuare o direcţie majoră de studiu al marxologiei contemporane stabilirea riguroasă şi detaliată a punctelor de întîlnire a tînărului Marx cu modelul structuralist hegelian al esenţei umane, ca şi procesul dizolvării acestui model în laboratorul gîndirii marxiste şi al reconstituirii sale pe baza concepţiei materialist-istorice[46]. În orice caz, tocmai faptul că în concepţia lui Hegel omul şi societatea apar ca două laturi ale structurii întregului face ca tînărul Marx, în drumul său spre materialismul istoric, să pornească în mod necesar de la problema esenţei omului şi aceea a statului în termenii în care a aşezat-o Hegel.

[46] O direcţie de abordare a problemei în acest sens am încercat-o în studiul *Filonul hegelian în evoluţia tînărului Marx,* în „Viaţa românească", 1968, nr. 5.

ESTETICA NEOKANTIANISMULUI

DE

AL. BOBOC

Întemeierea esteticii ca disciplină autonomă a constituit una dintre preocupările majore ale neokantienilor. Elaborînd-o în cadrul general al sistemului filozofiei, reprezentanții școlilor noului criticism au întreprins o largă discuție atît asupra teoriilor esteticii moderne (Kant, Schiller, Schelling, Hegel, Goethe, romanticii), cît și a celor contemporane, căutînd să asimileze și să valorifice principalele lor rezultate în perspectiva unei filozofii a valorilor și a culturii.

Este semnificativă prezența în orientările neokantianismului a principalelor tendințe din estetica contemporană: critică, psihologică și metafizică[1]. Mai mult, unii neokantieni (K. Groos, Joh. Volkelt) nu au neglijat nici resursele esteticii etnologice și ale celei sociologiste. Tendința obiectivistă a axiologiei neokantiene se află, într-un anumit fel, și la baza esteticii ca „teorie generală a artei" (Dessoir) și chiar în estetica fenomenologică, ambele formule caracterizîndu-se (ca și cea neokantiană) prin încercarea de a păstra distincția netă dintre obiectiv și subiectiv, dintre obiectul estetic și impresia estetică.

O confruntare cu teoriile estetice principale ale neokantienilor este astfel inevitabilă ori de cîte ori vine în discuție atît problema obiectului și a funcțiilor esteticii ca sistem categorial, cît și aceea a unor aspecte care țin de raporturile dintre estetică și psihologie, estetică și axiologie, estetică și teoria artei etc. Întrucît punctul de vedere al autonomiei esteticului, caracteristic teoriilor neokantiene, se originează la Kant, vom începe cu cîteva considerații asupra esteticii criticismului.

În *Critica puterii de judecare*, Kant a dat o nouă aplicare metodei sale transcedentale, urmărind, de pe o parte, încheierea construcției sistematice, iar pe de altă parte, întemeierea esteticii ca disciplină au-

[1] Vezi K. Groos, *Aesthetik*, în *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, vol. I, Heidelberg, Carl Winter, 1905, p. 136.

Rev. filoz., **15**, *11*, p. 1261–1270, București, 1968

tonomă. Kant considera că „judecata reflectantă" (judecata în care este dat întîi particularul şi se cere apoi fără o regulă dată universalul), îndeplineşte rolul de a face legătura dintre libertate şi natură[2]. Un asemenea tip de judecată este legat de facultatea aprecierii, aplicîndu-se nu la lucruri, ci la modul de a le reprezenta. În acest fel, „judecata reflectantă" este un punct de vedere subiectiv; subiectivitatea este însă legată de sentiment, de unde rezultă că aprecierea implică sentimentul[3].

Kant caută şi în sfera sentimentului factori apriori. Finalitatea formală (sau estetică) rezidă în acordul *formei* obiectelor cu facultăţile de cunoaştere; un asemenea acord are drept conţinut armonia liberă dintre imaginaţie şi intelect, armonie ce exprimă activitatea spontană a subiectului[4]. Frumosul este definit ca: 1) obiect al unei satisfacţii dezinteresate; 2) ceea ce place în mod universal fără concept; 3) finalitate fără intenţie; 4) ceea ce este recunoscut fără concept ca obiect al unei satisfacţii necesare[5]. Pe baza acestei definiţii, necesitatea judecăţii de gust este explicată prin puterea universală de comunicare a sentimentului estetic.

Kant este astfel întemeietorul esteticii filozofice, care a căpătat apoi o mare dezvoltare în Germania. Teoria sa despre universala putere de comunicare a judecăţii estetice conţine nu numai tendinţa spre înţelegerea subiectivistă a judecăţii estetice, ci şi ideea superiorităţii aprecierii estetice asupra plăcerii. Kant se opune atît mărginirilor empiriste, cît şi exagerărilor raţionaliste, apriorismul său punînd problema *întemeierii esteticii* pe principii universale şi necesare.

Astfel, nu întîmplător expunerea ideilor esteticii moderne se poate grupa în jurul lui Kant şi a moştenirii pe care el a lăsat-o secolelor următoare. *Critica puterii de judecare* constituie punctul de plecare pentru înţelegerea frumosului artistic. Judecata estetică nu ia naştere nici din intelect, nici din intuiţia sensibilă, ci se desprinde din jocul lor liber; numai în acordul facultăţilor de cunoaştere „obiectul este raportat la subiect şi la sentimentul de plăcere al acestuia[6]. Analizele kantiene ale contradicţiilor specifice puterii de judecată estetică pun în evidenţă deci unitatea dintre subiectiv şi obiectiv, dintre individual şi general în artă.

În mod deosebit, sisteme estetice pe baze criticiste au elaborat H. Cohen, J. Cohn, K. Groos, O. Külpe şi J. Volkelt.

Pentru H. Cohen, estetica este întemeiată pe „iubirea pură faţă de natura omului, care este, la rîndul ei, o parte a naturii în genere"[7]. Obiectul relaţiei estetice este omul în capacitatea sa de perfecţionare[8]. Estetica sistematică nu trebuie să opereze cu „materia", ci mai ales cu metodele. Opera de artă este „obiectul propriu al sentimentului

---

[2] Imm. Kant, *Critica puterii de judecare*, Bucureşti, 1940, p. 73—74.
[3] *Ibidem*, p. 75.
[4] *Ibidem*, p. 82—87.
[5] *Ibidem*, p. 87—119.
[6] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 63—66.
[7] H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, vol. I, Berlin, Bruno Cassirer, 1912, p. 182.
[8] *Ibidem*, vol. II, p. 416.

pur".[9] Poezia este arta universală, este „forma interioară a oricărei gîndiri artistice"; la originea ei, poezia este „o forţă fundamentală a culturii"[10].

Pornind de la ideea „logicii pure", care este principiul metodologic fundamental al concepţiei sale, Cohen critică astfel psihologismul şi propune o formulă estetică bazată pe „sentimentul pur", pe ceea ce este universal în sentiment şi constituie baza comunicării emoţiei estetice.

Cohen dezbate problema reală a delimitării domeniului estetic, a ireductibilităţii şi deci a caracterului de sine stătător al acestuia. El defineşte totodată categoriile esteticului ca structuri specifice autonome ale unei totalităţi sistematice, care le pune în unitate totodată cu viaţa etică şi cognitivă a omului, le integrează în idealurile şi în perspectivele acestuia. O viziune însă abstractă despre om şi lumea culturii domină estetica „sentimentului pur", care, deşi afirmă spontaneitatea conştiinţei şi a creaţiei estetice, nu valorifică suficient conţinutul („materia"), rămînînd la elogiul formalist al metodelor, al unităţii interne a trăirii estetice, neglijînd valoarea de cunoaştere a înfăptuirilor artei şi a lumii conceptelor esteticii.

„În a sa *Critică puterii de judecare* — scria Cassirer—Kant a dovedit primul în mod clar şi convingător autonomia artei"[11]. O dată cu Goethe a început însă o nouă perioadă în interpretarea filozofică a artei: teoria goetheană a „artei caracteristice" învinge pe cea a „artei imitaţiei"; arta nu este doar o expresie a vieţii emoţionale a creatorului ei, ci ea poate să fie expresia naturii interioare (*Innerlichkeit*) *numai dacă este fundată într-o valoare obiectivă*[12].

Ca şi celelalte „forme simbolice", arta nu este o simplă copie a unei realităţi date, ci o descoperire de noi realităţi. „În percepţiile sensibile, noi avem experienţa însuşirilor individuale şi concrete ale lumii înconjurătoare. În trăirea estetică însă răsare o lume mult mai bogată, o lume a posibilităţilor infinite, care nu sînt realizabile în lumea experienţei sensibile. Opera de artă, dimpotrivă, este direct realizarea intuitivă a acestor posibilităţi. În multitudinea aspectelor artistice sub care am putea să vedem un lucru se află semnul distinctiv al unei opere de artă faţă de celelalte forme simbolice şi totodată puterea ei de fascinaţie"[13].

Valoarea estetică a unei opere de artă constă în conţinutul ei obiectiv şi nu în sentimentele pe care aceasta le trezeşte; frumuseţea nu ne va fi împărtăşită prin perceperea pasivă a operelor de artă, „ci printr-o coparticipare activă a spiritului nostru"; acest proces însă nu are un caracter subiectiv, deoarece „frumuseţea este fundată în impresionabilitatea artistului în faţa vieţii depline a formelor"[14].

---

[9] *Ibidem*, p. 418.

[10] *Ibidem*, p. 424. Cohen dezvoltă apoi o amplă analiză estetică (aproape întreg volumul II-lea al *Esteticii*) a eposului, liricii, dramei, romanului, muzicii, arhitecturii, plasticii etc., dezvăluind specificul acestora şi totodată elementele de unitate în conştiinţa culturii.

[11] E. Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960, p. 175.

[12] *Ibidem*, 180 (subl. ns).

[13] *Ibidem*, p. 184—185.

[14] *Ibidem*, p. 190 şi 192.

Analizînd arta ca „formă simbolică" (ca formă fundamentală autonomă a culturii), Cassirer a dezvăluit totodată imposibilitatea psihologismului de a întemeia o teorie generală a frumosului şi importanţa noţiunii de interpretare, prin care arta, ca şi celelalte structuri autonome ale culturii, se integrează în viaţa şi în sistemul culturii. Cu aceasta se depăşesc limitele formaliste ale modelului apriorist kantian în întemeierea esteticii, punîndu-se în lumină importanţa conţinutului (a sensului) creaţiei artistice, ceea ce o integrează în lumea obiectivă a creaţiilor culturale, în care se realizează potenţe formative umane, în care omul îşi afirmă forţele sale active inepuizabile.

Valoarea estetică, consideră J. Cohn, are o poziţie deosebită în sistemul valorilor. Estetica are de-a face cu „modul particular al valorii ce domină frumosul şi arta"[15]. Valoarea estetică „este pur intensivă". Prin „intensitatea sa pură" esteticul este scutit de împletirea cu interesele noastre, este, cum spunea Kant, „dezinteresat"; „izolarea obiectului estetic este un concept corelat intensităţii pure a valorii estetice"[16].

Valoarea estetică are totodată un caracter de postulat. Ea nu ia forma conceptului pentru a declanşa satisfacţia estetică. Expresia în estetică are un caracter particular. Aşa-numitul „adevăr artistic" nu are semnificaţia celui logic[17]. Opera de artă se defineşte printr-un *stil*, adică prin „suma principiilor formării artistice" [18]. În ea expresia îşi caută o formă adecvată; existenţa laolaltă a formei şi a expresiei este necesară în sensul unui imperativ[19].

Cohn pune astfel în evidenţă semnificaţia valorii estetice în sistemul valorilor, ceea ce angajează totodată categoriile esteticului în perspectiva unei corelaţii cu sistemul categoriilor celorlalte valori ale culturii. Contemplarea frumosului rămîne o funcţie esenţială, care întregeşte cunoaşterea şi atitudinea (comportarea) umană, adăugîndu-le dimensiunea sentimentului şi creînd premisele armoniei formei cu expresia şi cu imperativele vieţii etice.

Aspecte noi în estetică prezintă teoria lui Groos despre începuturile artei [20], conform căreia arta este un produs al „jocului", care, la rîndul său, este rezultatul unui „surplus de energie" [21]. Arta se deosebeşte de jocul propriu-zis prin aceea că ea este bazată pe contemplare, este, într-un sens mai larg al cuvîntului, „spectacol"; în orice creaţie artistică concretă acţionează trei motive specializate: principiul formării frumosului, al imitării şi al autoexpunerii[22]. „Toate autoexpunerile artistice se deosebesc de cele neartistice prin momentul modelării materiei"[23].

---

[15] J. Cohn, *Allgemeine Ästhetik*, Leipzig, W. Engelmann, 1901, p. 7.

[16] *Ibidem*, p. 23, 30 şi 35.

[17] *Ibidem*, p. 65 şi 72.

[18] *Ibidem*, p. 122.

[19] *Ibidem*, p. 128.

[20] Formulată expres la Congresul de psihologie de la Giessen (1904). Vezi K. Groos, *Beiträge zur Aesthetik*, vol. I, Tübingen, 1924, p. 5.

[21] *Ibidem*, p. 6 şi 14—15.

[22] *Ibidem*, p. 17.

[23] *Ibidem*, p. 35.

Imitația, autoexpunerea și modelarea materiei alcătuiesc un întreg inseparabil pentru desfătarea (*Genuss*) estetică[24].

Groos punea astfel în lumină unele aspecte ale raportului dintre contemplare și creație, subliniind puternic momentul libertății în creație, al rolului libertății în alegerea modelului de expresie, ceea ce și oferă condițiile pentru o afirmare cît mai plurală a personalității creatoare. Absolutizînd însă latura convențională a producerii artistice, teoria lui Groos lasă în umbră conținutul propriu-zis, cu sensurile și semnificațiile lui sociale și istorice.

Problema autonomiei esteticii a stat și în atenția lui Külpe : estetica „nu ne vorbește despre esența culorilor și tonurilor, despre principiile spațiului și timpului, despre însușirile specifice ale lucrurilor și operelor frumoase ; ea arată numai cum asemenea obiecte acționează asupra noastră dacă noi ne ocupăm cu ele într-o anumită stare de impresionabilitate'' [25]. Deci nu modul particular al obiectelor și nici o anumită înțelegere a lor, ci numai „o relație de receptare specifică face în primul rînd obiecte estetice''[26]. Estetica nu este o parte a psihologiei sau o aplicare a ei, ci ea trebuie înțeleasă în sensul unei „științe a valorii'' [27]. Este o „știință despre relațiile de receptare a frumosului și a valorii, precum și a acțiunii obiectelor acestora''[28].

O poziție deosebită în estetica neokantiană o ocupă sistemul lui Joh. Volkelt [29], care a întreprins totodată o sinteză cuprinzătoare între concepțiile moderne psihologice-analitice și tezele esteticii speculative germane. Valoarea estetică, consideră Volkelt, reprezintă o latură esențială a „valorii metafizice absolute'', alături de „valoarea de sine'' a gîndirii, a sentimentului și a voinței ; obiectivitatea ei are sens transcendent, este „pură obiectitate''[30]. Estetica pune în legătură frumosul și arta cu celelalte „bunuri ale omenirii'', toate avînd poziție proprie, autonomie ; ca urmare, arta trebuie „simțită'' ca o „forță culturală'', care se determină în interacțiunea cu celelalte „forțe ale culturii''[31].

Lucrurile naturii și arta pot să devină obiecte estetice numai pe terenul unei conștiințe dotate cu putere de reprezentare și cu sensibilitate[32]. Există o „latură obiectică'' a esteticii, în care se exprimă „autodeterminarea Eului''[33]. Nici ca „știință a valorii'' estetica nu-și pierde autonomia, întrucît „valoarea de sine'' (*Selbstwert*) este un necondiționat, un „absolut'', ceea ce și duce spre o „metafizică''[34]. Atît calea psihologică, cît și cea normativă sînt posibile în tratarea esteticului [35].

---

[24] *Ibidem*. p. 53.

[25] O. Külpe, *Grundlagen der Ästhetik*, hrsg. von S. Behn, Leipzig, S. Hirzel, 1921, p. 6,

[26] *Ibidem*, p. 7—8.

[27] *Ibidem*, p. 12.

[28] *Ibidem*, p 47.

[29] Lucrări principale : *Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen* (München, 1888) ; *Ästhetische Zeitfragen* (München, 1895) ; *Ästhetik des Tragischen* (München, 1897 ; ed. a 2-a, 1906 ; ed. a 3-a, 1917) ; *System der Ästhetik* (3 vol., 1905, 1910, 1914) ; *Das ästhetische Bewusstsein. Prinzipienfragen der Ästhetik* (München. 1920) ; *Die Gefühlsgewissheit* (München, 1922).

[30] Joh. Volkelt, *Das ästhetische Bewusstsein*, München, O. Beck, 1920, p. III.

[31] Idem, *System der Ästhetik*, vol. I, *Grundlegung der Ästhetik*, ed. a 2-a, München, C.H. Beck, 1927, p. VII.

[32] *Ibidem*, p. 5.

[33] *Ibidem*, p. 21—22

[34] *Ibidem*, p. 25.

[35] *Ibidem*, p. 85.

Estetica ia deci în considerare dezvoltarea sentimentului estetic şi a idealului. „Un sistem complet de estetică — scrie Volkelt — are să facă din contemplarea estetică, aşa cum este ea după creaţia artistică umană, cît şi după dezvoltarea sa individuală, obiectul unei tratări detaliate"[36]. Căci arta, ca unul dintre cele mai importante domenii ale valorilor activităţilor umane, se află „în strînsă interacţiune cu celelalte funcţiuni principale ale culturii (ştiinţa, filozofia, morala, religia), împreună cu care formează „cea mai înaltă viaţă spirituală şi năzuinţă a omenirii"[37].

Volkelt critică cele mai răspîndite teorii ale imitaţiei[38]. Esteticul este „armonizarea vieţii sufleteşti umane"[39]. Valoarea estetică se fundează prin „certitudinea intuitivă", care este „intuiţia estetică fundamentală" în rapot cu cea etică şi cu cea religioasă[40]. Dacă valoarea estetică ar fi relativă, armonizarea estetică ar fi iluzorie, esteticul ar fi relativ[41]. „Conceptul de valoare estetică autonomă — scrie Volkelt — este înainte de toate cel care leagă estetica cu metafizica . . . Problema valorii estetice dă în fond caracterul normativ al esteticii . . . Metafizica esteticii este de aceea o parte esenţială a esteticii însăşi"[42]. Volkelt nu acceptă însă teza lui Rickert a „imperiului în sine" al valorilor: „La valabilităţi şi valori se ajunge numai pe terenul subiectelor cunoscătoare, valorificatoare şi în relaţie cu domeniul existenţei, pe care ele pot să simtă şi să interacţioneze"[43].

Concepţia estetică a lui Volkelt se integrează într-o discuţie mai largă, pe care o dezvoltă psihologismul estetic în jurul conceptului de *simpatie estetică* (*Einfühlung*). Volkelt însuşi înţelege satisfacţia estetică ca pe un scop cu valoare umană, scop pe care numai normele estetice sînt capabile să-l exprime. El dă deci esteticii un dublu fundament: descriptiv şi normativ.

Pe baza conceptului de *Einfühlung*, Th. Lipps a căutat să determine principiile generale ale esteticii, posibilitatea aplicării lor şi particularităţile judecăţii estetice ca judecată de valoare. Fără îndoială, consideră Lipps, estetica este în primul rînd o ştiinţă descriptivă şi explicativă; ea nu poate să nu fie şi normativă, întrucît cunoaşterea faptelor estetice merge de la descriere la prescriere, de la explicaţie la normă[44]. „Estetica este o disciplină filozofică . . . Tema ei cea mai apropiată nu este de a prescrie ce sau cum s-ar putea aprecia estetic, ci de a înţege valorile estetice"[45]. Obiectul estetic are nu numai formă, ci şi conţinut. Acesta din urmă este oricînd sufletesc şi este introdus în obiectul estetic prin *Einfühlung*[46].

Aşa cum preciza V. Basch[47], *Einfühlung*-ul este conceptul care a dominat estetica germană în primele decenii ale secolului nostru; *sich einfüh-*

[36] *Ibidem*, p. 87.
[37] *Ibidem*, p. 89.
[38] *Ibidem*, vol. III, *Kunstphilosophie und Metaphysik der Ästhetik*, ed. a 2-a, 1925, p. 11—17.
[39] *Ibidem*, p. 455—464.
[40] *Ibidem*, p. 465, 473, 477 şi 378.
[41] *Ibidem*, p. 491.
[42] *Ibidem*, p. 492.
[43] *Ibidem*, p. 516.
[44] Th. Lipps, *Ästhetik*, în *Systematische Philosophie*, „Kultur der Gegenwart", partea I, secţiunea VI, ed. a 2-a, Berlin-Leipzig, B. G. Teubner, 1908, p. 347.
[45] *Ibidem*, p. 351.
[46] *Ibidem*, p. 357.
[47] Vezi V. Basch, *Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine*, în culegerea *La philosophie allemande au XIXe siècle*, Paris, Alcan, 1912, p. 84—85.

len vrea să spună : a se proiecta în obiectele exterioare, a interpreta celelalte euri după eul nostru, a trăi mişcările, gesturile şi sentimentele lor ; cu alte cuvinte, a da viaţă, a anima, a personifica obiectele de la elementele formale cele mai simple şi pînă la manifestările cele mai sublime ale naturii şi artei. Termenul se întîlneşte la Herder, la romantici, la Vischer şi Lotze, fără să ocupe însă locul principal ca în teoriile lui Lipps şi Volkelt.

Pentru Lipps, *Einfühlung*-ul este un fenomen primar ireductibil, anterior şi superior asociaţiei ; este „ceva asemănător cu cunoaşterea a ceea ce este originar"[48]. El este „baza plăcerii estetice"[49]. „Conţinutul propriu al simpatiei *(Einfühlung)* mele estetice — scrie Lipps — este întreaga stare interioară sau modul comportărilor interne, din care decurg actele particulare ale voinţei şi acţiunii. Pe scurt, el constă în personalitatea pe care o trăiesc cosimţind într-un adevăr anumit"[50]. Graţie acestei „simpatii", ori de cîte ori percepem aparenţa sensibilă a unei existenţe sau a unei manifestări a vieţii proprii (de exemplu un gest de tristeţe), percepem totodată şi emoţia pe care o exprimă această manifestare[51].

Lipps a căutat să reducă toate manifestările vieţii estetice la principiul *Einfühlung*-ului, în care subiectul şi obiectul coincid şi se identifică. El distingea patru feluri ale *Einfühlung*-ului : aperceptiv, empiric sau în natură, în stările sufletului nostru, în aparenţa sensibilă şi în fiinţele vii ;[52] numai prin această împătrită autoproiecţie obiectele devin estetice. Cum preciza P. Andrei, prin *Einfühlung* se înţelege „o obiectivare proprie a noastră, o oglindire a eului nostru în lumea externă" ; această teorie „are marele merit de a da un criteriu pentru valoarea estetică, un criteriu general"[53].

Volkelt afirmă de asemenea caracterul nemijlocit al *Einfühlung*-ului şi îi stabileşte o poziţie precisă în *Sistemul esteticii*. El precizează că, deşi estetica sa poate fi socotită între esteticile *Einfühlung*-ului, totuşi ea nu se reduce la acestea, deoarece nu vede în *Einfühlung* întregul fundament psihologic al esteticii şi nu consideră estetica psihologică ca o analiză şi o explicare a acestuia[54]. „În cadrul aprecierii estetice — scrie Volkelt — *Einfühlung*-ul ocupă poziţia centrală. Dar aprecierii estetice îi mai aparţin şi laturi esenţiale, care nu sînt conţinute în *Einfühlung*, ci se adaugă ca ceva nou ... Creatorul de artă nu este în nici un caz în timpul creaţiei sale orientat numai după *Einfühlung*"[55].

Spre deosebire de Lipps, Volkelt afirmă primatul unui plan normativ al certitudinii : „Trăirea afectelor în gesturile străine este considerată de Lipps ca o cosimţire (*Mitfühlen*) sau simpatie ... Din punctul meu de vedere, în simpatie se ascunde gata pregătită certitudinea despre eul altuia ... acel Tu-certitudine este mai originar ca simpatia ; fără el nu ar fi dată nici un fel de simpatie. Lipps, dimpotrivă, vede acel Tu-certitudine

---

[48] Th. Lipps, *Ästhetik* partea I, *Grundlegung der Ästhetik*, Hamburg-Leipzig, L. Voss, 1903, p. 126.

[49] *Ibidem*, p. 129.

[50] *Ibidem*, p. 132.

[51] *Ibidem*, p. 139—140.

[52] Idem, *Ästhetik*, în *Systematische Philosophie*, p. 357—363.

[53] P. Andrei, *Valorile estetice şi Einfühlung-ul*, în „Cronica", an. III, nr. 4 (103) (27 I. 1968), p. 9.

[54] Joh. Volkelt, *Das ästhetische Bewusstsein*, p. 44.

[55] *Ibidem*, p. 45.

ca rezultat al sentimentului de simpatie"[56]. Deci, *Einfühlung*-ul își află premisele în originaritatea tendinței conștiinței spre certitudinea celorlalte euri. „Certitudinea de sine și cea despre altul constituie o interacțiune esențială"[57].

Cum observă Wirth (adept al teoriei lui Lipps), Volkelt accentuează tendința spre afirmarea *obiecticului* și totodată însemnătatea capitală a valorii personalității pentru generalizarea oricăror valori[58]. Volkelt afirmă astfel în contextul teoriilor psihologiste punctul de vedere modern (de factură kantiană prin ideea întemeierii și cea a semnificației personalității) al esteticii valorilor ca parte integrantă a sistemului formelor culturii.

O atenție deosebită a acordat Volkelt *problemei stilului*, definit ca „o caracteristică unitară; unitatea formativă în multiplicitatea deosebirilor individuale ale configurării"[59]. Acolo unde întîlnim un stil, punem în evidență specificul operelor de artă. Stilul se deosebește de simpla manieră, întrucît nu angajează arbitrarul subiectivității, ci o valoare[60]. Prin stil înțelegem „ceea ce este unitar în toate deosebirile individuale ale unor forme caracteristice similare din creația artistică în măsura în care ele comportă semnificație și originalitate"[61]. Pentru a determina stilul trebuie să luăm în considerare: 1) dezvoltarea artelor în diferite timpuri, la diferite persoane și în diferite culturi; 2) deosebirea dintre indivizii creatori; 3) diversele posibilități de creație artistică[62].

Opera estetică a neokantienilor a analizat astfel amplu problema esenței și funcțiilor esteticii, pe care au căutat totodată s-o elaboreze ca autonomă sub forma unui sistem categorial, legat strîns de sistemul formelor culturii. În raport cu formalismul estetic și cu psihologismul, neocriticiștii au pus în lumină importanța conținutului și totodată ireductibilitatea și complexitatea sentimentului estetic, a subiectivității care se află într-o imensă lume de bunuri și valori pe care trebuie să le aprecieze și să le integreze.

Pornind de la unele rezultate ale esteticilor neokantiene, încercăm să formulăm aici cîteva păreri asupra problemelor stilului, obiectivității expresiei și valorii estetice.

Incontestabil, stilul este definitoriu pentru opera de artă. El nu se leagă numai cu înfățișarea exterioară a operei, ci și cu principiile structurii ei interne, cu ceea ce Volkelt numea „pura obiectitate" a unei creații, cu valoarea ei ca expresie a personalității creatorului. Stilul angajează domeniul sensului constituit. În stil se exprimă însuși sensul unei expresii artistice și modul de a fi al valorii ei estetice. Stilul nu se leagă deci numai cu forma, ci, cum ar spune Cassirer, cu „forma simbolică", care exprimă, înfățișează și semnifică totodată, antrenînd și sfera istoriei și a creației, nu numai pe cea a contemplării.

---

[56] *Ibidem*, p. 125.
[57] *Ibidem*, p. 136.
[58] W. Wirth, *Grundfragen der Ästhetik*, Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft m.b.H., 1925, p. 15 și 131.
[59] Joh. Volkelt, *System der Ästhetik* vol. III, p. 303.
[60] *Ibidem*, p. 305.
[61] *Ibidem*, p. 306.
[62] *Ibidem*, p. 310—311.

Astfel considerăm că despre expresia în artă nu se poate spune că este adevărată în sensul logic, ci că se definește printr-un *stil* propriu. Obiectivitatea ei este obiectică, ia forma sensibilă a unei creații după principii universale și nu angajează direct funcția reflectorie (care ține structural de cunoașterea teoretică-științifică). Conceptul de *„adevăr artistic"* este de aceea un nonsens, întrucît este vorba de *adevărul în artă* ca rezultat al unei obiectivări de potențe umane și nu de adevărul logic-gnoseologic (ca reflectare).

Obiectul estetic este o lume creată după principii universale și necesare, constituită pe baza experienței istorice umane, și numai în această măsură el are legătură cu activitatea cognitivă, de reflectare. Formula „arta reflectă realitatea" trebuie înțeleasă deci într-un mod specific, în sensul că în artă se creează modele simbolice care doar *structural* sînt identice cu ansambluri de stări de lucruri și de situații și evenimente reale, nu reflectîndu-le propriu-zis, ci dînd o expresie specifică (cu mijloacele artistice) *sensului* lor.

Pe scurt, *conceptul de adevăr* în artă nu se poate constitui decît cu ajutorul categoriilor *sensului*, care, fiind prin excelență categorii ale limbajului (expresiei), mediază nu numai în constituirea cunoașterii logice, ci și în explicarea procesului obiectivării în artă și a contemplării estetice. Numai în măsura în care *expresia în artă* este un *sens constituit*, ea este umană și capătă prin aceasta forță de adevăr și de comunicare, devine, cu alte cuvinte, totodată *adevărată* (are o semnificație) și *valabilă* (în raporturile intersubiective).

Pentru a sublinia importanța conținutului, împotriva formalismului estetic și a teoriilor convenționaliste despre creația absolut „liberă" de orice premise, nu este nevoie de apelul empiric la natură și la viață, ci trebuie luată în considerare dimensiunea sensului singura care angajează conținutul informațional al unei expresii și o integrează în lumea creațiilor cu valoare ale culturii. Cu aceasta, forma subiectivă (pronunțat individualizată, întrucît poartă pecetea personalității) nu apare ca arbitrară, ci fundată într-o valoare.

Structurile specifice ale esteticului își realizează autonomia și specificitatea prin stilul lor caracteristic, dar cu aceasta nu se izolează de contextul creației, acționării și cunoașterii, ci i se integrează armonic și sistematic. De aceea și categoriile esteticului, deși constituie modalități specifice de cuprindere a lumii expresiei și aprecierii, trimit la planul superior al categoriilor, singurul care le dezvăluie semnificațiile veritabile, le conferă privilegiul mobilității, integralității și umanității.

Un criteriu general pentru valoarea estetică nu-l oferă numai simpla introiecție, obiectivare a impresiilor în expresii (ca în teoriile *Einfühlung*-ului), ci și ansamblul valorilor ca atare în care s-a constituit o sferă obiectică absolut certă — produs al actelor personalității — , dar exterioară și superioară ei, prin universalitatea și puterea de comunicare ce i-a oferit-o lumea culturii umane, în care s-a integrat prin procesul vieții social-istorice concrete. Astfel numai, valorile estetice se realizează și ca absolute (universal-valabile), independent de funcționalitatea lor în raport cu viața concretă (cu interesele și aspirațiile individuale), funcționalitate care le dă caracterul relativ, concret-istoric.

Tocmai prin distincția dintre obiectivitatea și funcționalitatea valorii estetice înțelegem cum ea se manifestă intensiv, nu ia forma conceptului pentru a declanșa satisfacția estetică, ci implică coparticipare, cosimțire și înțelegere a sensului respectivei expresii. Deși subiectivă, judecata estetică (judecată de apreciere) nu rămîne la arbitrarul plăcerii sau neplăcerii, ci devine obiectivă prin raportare la valori.

Kant avea dreptate : judecata estetică trebuie să se realizeze obiectiv prin raportare la domeniul universalității și necesității, prin întemeiere. Aceasta din urmă nu-i însă în funcție de factori apriori în ordinea sentimentului (cum credea Kant), ci în funcție de regnul valorilor (statornicit prin forța istoriei și a creației), precum și de structura și de contradicțiile spiritualității unei epoci date.

În consecință, numai valoarea estetică este criteriul obiectiv al judecării și aprecierii esteticului și baza universalității și a comunicării în ordinea estetică. Numai pe această bază înțelegem cum o operă place pur și simplu nu atît pentru ce spune, cît prin modul în care spune, prin felul ei de a fi. În aceasta se și manifestă dimensiunea estetică în specificitatea sa, aspectul de cunoaștere și de funcționalitate în raport cu viața fiind subordonate măsurii în care este realizată estetic expresia ca atare. De aceea aceasta din urmă implică finalitate și armonizare cu idealul, nu cu realul, cu viitorul, nu cu prezentul, cu tipul uman, nu cu omul concret. Spontaneitatea, inițiativa și alegerea în obiectivarea în expresii nu contrazice ordinea existenței umane determinate, ci se integrează în ea.

Estetica deci nu este o simplă critică de artă, critică literară etc. (acestea presupun o teorie generală a esteticului), ci este o teorie a valorilor estetice și a sistemului categorial propriu acestui domeniu. Ca urmare, estetica nu se poate întemeia decît filozofic, categorial, în contextul filozofiei valorilor și culturii, înțeleasă însă în perspectiva determinismului istoric-social.

INTENȚIONALITATEA LA HUSSERL

DE

CLARA DAN

Afirmînd, cu altă ocazie[1], că intenționalitatea ar fi conceptul central al fenomenologiei transcendentale, aminteam totodată de Paul Ricœur, pentru care fenomenologia nu are un singur centru, ci mai multe intrări și mai multe nuclee.

Într-un anumit sens, Paul Ricœur are dreptate. Fenomenologia poate fi înțeleasă, reconstruită, redată din diverse perspective, schimbînd baza de pornire ; de aici o modificare a întregii arhitecturi ; concluzia devine fundament, iar centrul de greutate se deplasează. În plus, există în fenomenologie direcții paralele : intuiția ce duce la *eidos*, evidența ce acompaniază și comandă reducția fenomenologică.

Totuși, afirmam că față de diversele construcții posibile care apar în conceperea fenomenologiei există una preferențială, care dă cont mai veridic de ansamblul fenomenologiei ; este construcția căreia i-am indica drept centru intenționalitatea.

Conceptul intenționalității Husserl l-a preluat de la Brentano, care, la rîndul lui, a continuat o tradiție medievală. Husserl însă, față de Brentano, reînnoiește complet semnificația noțiunii. La Husserl, în conceptul intenționalității se strîng, ca într-un focar, toate caracteristicile fenomenologiei.

Să urmărim modul în care Husserl descrie intenționalitatea. „Într-o formă generală, esența oricărui *cogito* actual implică ca el să fie conștiința *a* ceva"[2], scrie Husserl. Știm că reducția fenomenologică și analiza eidetică conduc la o conștiință *generală*, care, din punct de vedere gnoseologic, constituie lumea. Or, unica caracteristică a acestei conștiințe generale este aceea de a fi conștiința *a ceva*, de a viza *intențional* un obiect. Dar fenomenologia nu ia prin intenționalitate o întorsătură realistă ; ea nu se întoarce

[1] Vezi Clara Dan, *Introducere la un studiu despre Husserl*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 6, și *Reducția fenomenologică și reducția eidetică*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 11.

[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 101.

Rev. filoz., **15**, *11*, p. 1271–1283, Bucureşti, 1968

cu ajutorul intenționalității într-un mod întortocheat, în calitate de conștiință generală, către lumea reală, obiectivă. Camil Petrescu lasă o poartă deschisă în această direcție : „În această deslușire despre act și conținutul lui corelat își află temeiul cele mai de seamă operații fenomenologice : *orientarea spre obiect*...”[3] etc. O anumită „orientare spre obiect” există la Husserl, anume orientarea spre obiect din interiorul idealismului subiectiv, din cadrul ego-ului care constituie lumea, încercînd să depășească în acest fel paradoxele subiectivismului ; dar ceea ce vizează Husserl nu este introducerea obiectului real, material în sistemul lui filozofic ; sub această formă naturală, fenomenologia a lăsat în urma ei obiectul o dată cu punerea lui în paranteză, fără să se mai întoarcă vreodată la el. Obiectul *vizat* de conștiință va fi doar obiectul în idealitatea sa, obiect similar celui conceput de idealismul obiectiv. Husserl ne atrage atenția că „*aici nu este vorba de o relație între un eveniment psihologic oarecare, pe care l-am denumi trăitul, și un alt existent real al naturii cu numele de obiect*, sau de o *legătură psihologică* care s-ar produce între unul și celălalt *în realitatea obiectivă*. Ceea ce este în joc sînt, dimpotrivă, trăirile considerate în mod pur în funcție de esența lor, *de esențe pure*, ca și de ceea ce este inclus apriori în esență, după un raport de *necesitate necondiționată*”[4].

Fenomenologia nu vizează descrierea conștiinței *naturale*, a conștiinței care ar putea fi supusă controlului *științific*. Fenomenologia se plasează în planul *fundamentării* ; ea țintește să explice însăși posibilitatea experienței, prin care alții vor să fundamenteze fenomenologia. Husserl nu părăsește niciodată nivelul *originarului*, al *apriorului*, al *constituirii* și chiar, am spune, al *ficțiunii* ; multiplele neînțelegeri ale filozofiei lui țin, credem, într-o măsură considerabilă de alunecările spontane de pe această platformă greu de urmărit. „Cînd o trăire intenționată este actuală și, în consecință, operată după modul *cogito*-ului, în ea subiectul se dirijează către obiectul intenționat. *Cogito*-ului însuși îi aparține o privire asupra obiectului *care îi este imanent* și care, pe de altă parte, *izvorăște din eu*, acest eu neputînd lipsi, în consecință, niciodată”[5], scrie Husserl.

Nu numai conștiința care vizează, dar și obiectul vizat se plasează deci pe planul conștiinței generale, pure. „Mersul spre obiect” este în consecință un mers spre un obiect constituit de conștiință. *Intenționalitatea este actul constituirii în subiectivitatea pură. „Prin acte dirijate într-un mod imanent* sau, mai general, prin *trăiri intenționale raportate în mod imanent* la obiectul lor, înțelegem trăiri a *căror esență* comportă faptul că *obiectele lor intenționale, dacă există, aparțin aceluiași flux al trăitului ca ele însele*”[6], precizează Husserl fără echivocitate. Așadar, *obiectul* însuși nu este altceva decît *o unitate intențională*, un rezultat al actului vizării. Spus mai simplu, conștiința intențională nu vizează în fenomenologie obiectul real, cunoașterea obiectului real, ci *constituirea* obiectului în idealitatea conștiinței.

După *scopul* ei, fenomenologia nu este altceva decît încercarea de a legitima constituirea obiectului în conștiință. Iată pentru ce afirmă Husserl

---

[3] Camil Petrescu, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. 4, p. 398.

[4] Husserl, *Idées*..., p. 116.

[5] *Ibidem*, p. 118 (subl. ns.).

[6] *Ibidem*, p. 122.

că „putem considera într-adevăr ca temă centrală a fenomenologiei, orientată într-un mod obiectiv, intenționalitatea; ... intenționalitatea caracterizează conștiința în înțelesul deplin al cuvîntului; ... recunoaștem în intenționalitate titlul care adună structurile fenomenologice foarte vaste ...”[7]. Fundamental în intenționalitate este faptul că orice trăire intențională are un obiect intențional. După cum arată Lauer, „acesta permite de a elimina transcendența, sursă de dubiu și de incertitudine, fără a elimina totodată obiectivitatea, și de a uni în acest fel subiectivul cu obiectivul, ceea ce este condiția indispensabilă pentru a face din filozofie o știință riguroasă”[8]. Am mai semnalat că semnificația majoră a întreprinderii husserliene se găsește în încercarea de a uni idealismul subiectiv cu cel obiectiv, mai precis de a încorpora generalitatea, necesitatea, de ceea ce numai idealismul obiectiv poate da cont, în certitudinea idealismului subiectiv, certitudine datorită *imanenței*, nepărăsirii fluxului conștiinței proprii a eului, eliminării *transcendenței*. Or, momentul culminant al acestei încercări se întrupează în *intenționalitatea* conștiinței. Fluxul heraclitean al conștiinței nu poate revela decît siluetele lumii reale. Dar pentru a transforma acest flux al variatelor siluete care se perindă în obiect (gîndit) este nevoie de a unifica, de a da *unitate* și *sens* acestui flux. „A spune că orice conștiință este conștiința a ceva înseamnă a afirma că prin acești termeni corelativi ai unei multiplicități de gînduri subiective se menține și se afirmă o identitate, care altfel le transcende, arată Lévinas. Obiectul intențional are o existență ideală în raport cu evenimentul temporal și poziția spațială a conștiinței... Procesul de identificare a idealului va continua dincolo de sfera egologică cu constituirea intersubiectivității. Idealismul transcendental al lui Husserl se anunță în acest caracter idealizant al intenționalității, realul constituindu-se ca o identitate ideală fie știută fie corijată prin evoluția vieții subiective sau intersubiective”[9].

Atitudinea „naturală”, care are în față lumea reală, a fost definitiv părăsită de fenomenologie prin επoχή și Husserl nu se mai întoarce niciodată la această poziție. Totuși, legat de modul în care apare intenționalitatea, constituindu-se din fluxul heraclitean al trăirilor, apar obscurități și contradicții, de altfel frecvente în opera lui Husserl.

Fluxul heraclitean al conștiinței se constituie dintr-o suită de *percepții*. „Este evident pentru oricine, cu condiția să nu se fi pierdut în filozofie, că lucrul perceput în percepție este *lucrul însuși*”[10], scrie Husserl. Caracteristica percepției este *actualitatea* obiectului real. În teoria husserliană, percepția este anterioară actului judecății și îi servește drept fundament. Întreaga operă husserliană „tinde să ancoreze orice experiență în percepție”, scrie Waeltheus. Datorită rolului acordat de Husserl percepției în sistemul său, fenomenologia a fost concepută de adepții săi ca o mișcare „spre lucrul însuși”. „Aceste lucruri trebuie înțelese ca ceea ce este dat anterior conceptului, într-o «percepție» în sensul larg al termenului, ca o *intenție originară* la care trebuie mereu revenit pentru a verifica și a corija con-

[7] *Ibidem*, p. 282—283.

[8] Quentin Lauer, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1955, p. 27.

[9] Emmanuel Lévinas, *Intentionalité et sensation*, în „Rev. intern. de philosophie”, 1965, nr. 71—72, p. 36.

[10] Husserl, *Idées...*, p. 373.

structiile noastre conceptuale"[11]. Obiectul percepției este deci obiectul real, singular. În esența sa, realitatea obiectivă apare ca un șir ireductibil de singularități, prezent în conștiința noastră sub forma unui flux de trăiri amorfe.

Așadar, ar reieși că intenționalitatea, ca act *idealizant*, *unificator* al acestui flux, actul care asigură *sensul* și *constituirea* obiectului (gîndit), are ca materie brută percepțiile provenind de la obiectele reale, de la lumea reală. Dar, cum spune pe drept cuvînt Lévinas, unul dintre interpreții de seamă ai operei lui Husserl, o asemenea poziție „ar fi greu de atribuit lui Husserl. Ar fi oare intenționalitatea asemenea unei sinteze a intelectului, modelînd, ca la Kant, datul sensibil? Aprehensiune, apercepție, interpretare, aceștia ar fi termenii care i s-ar potrivi în acest caz. Dar a admite că la Husserl obiectul intențional este o construcție judicativă utilizînd materialul sensibil contrazice ideile husserliene cele mai certe. Senzația la Husserl nu se află de partea obiectivă, cu titlu de obiect embrionar, nici cu titlu de fapt curent, cerînd interpretare"[12]. Iar Lauer arată de asemenea că „pentru Husserl *aprioricul* formal al lui Kant nu este un apriori în sensul adevărat al cuvîntului. Acesta este un apriori care, cu toate că e ideal în el însuși, se situează în lumea experienței empirice. Dar numai retrăgîndu-ne complet din lumea experienței ..., situîndu-ne în afara lumii, putem atinge veritabilul apriori, care nu constă dintr-o relație a ideii cu datul experimental, ci dintr-o relație a ideilor între ele, unde nu există nimic care nu ar fi apriori"[13]. Multe dintre ambiguitățile fenomenologiei transcendentale țin de alunecările curente de pe *platforma specific husserliană* a regnului, în care lumea reală, sursă de incertitudini, *este definitiv exclusă*, pe pozițiile unei gîndiri „naturaliste". Husserl însuși, afirmînd linia sa majoră, fără de care fenomenologia nu poate fi înțeleasă și fără de care ea n-are sens, construiește teorii parțiale ce nu sînt integrabile fără echivocități în această direcție determinantă; în vasta sa operă, nesistematizată și de fiecare dată altfel construită, Husserl este atît de zgîrcit în precizări și atît de nebulos, încît aceste integrări nu pot fi detectate. Acesta este, totodată, motivul pentru care nici comentatorii cei mai recunoscuți ai operei sale nu se înțeleg între ei. Am semnalat ambiguitatea acestei teorii mai mult cu titlu de exemplu; opera lui Husserl este arhiplină de teorii a căror modalitate de interconectare este opacă; dezvăluirea acestor echivocități nu prezintă însă vreun interes special: ar însemna să forțăm uși deschise. Opera lui Husserl trebuie cercetată din alt punct de vedere pentru a găsi scopul, rezultatele, semnificația de ansamblu a ideilor care formează opera lui. Nu vom analiza deci la Husserl, în primul rînd, inconsecvențele sistemului său, ci sistemul însuși; ne interesează mai puțin echivocitatea interconexiunilor diferitelor teorii parțiale, a căror limpezire o lăsăm pe seama fenomenologilor, cît semnificația axei centrale a fenomenologiei. Iar această axă centrală, de care nu ne îndepărtăm pe cît putem pentru a urmări labirintul fiecărei teorii în parte, este legitimarea lumii constituite de subiect prin modul însuși al constituirii, mod ce devine posibil chiar

---

[11] Alphonse de Waetheus, *Linéaments pour une problématique du délire*, în „Revue intern. de philos.", 1965, nr. 71–72, p. 107.

[12] Emm. Lévinas, *op. cit.*, p. 41.

[13] Q. Lauer, *op. cit.*, p. 168.

prin sinteza idealismului subiectiv cu cel obiectiv, înfăptuită în intenționalitatea conștiinței.

Am văzut în cele precedente că intenționalitatea care constituie obiectul (gîndit) este actul care dă unitate și sens fluxului rapsodic al percepțiilor, al trăitului. Intenționalitatea este însă întotdeauna vidă: ea vizează obiectul în general. Cînd obiectul este prezent, intenționalitatea nu mai este vidă, ci plină; or, intenționalitatea plină este tocmai *evidența*. „În evidență, lucrul sau „faptul" nu este doar vizat într-un mod îndepărtat și inadecvat; el ne este prezent el însuși"[14] și, întrucît prezența obiectului comportă grade, evidența poate fi și ea imperfectă.

Dar percepția — și aici ciclul se încheie — , percepția care fundamentează intenționalitatea, participă din evidență (intenționalitate plină), fiind ea însăși astfel un act intențional. În percepție, obiectul este prezent; percepția este deci un act intențional plin, cu alte cuvinte, evident, „orice conștiință, trăire (cu excepția senzațiilor) este întotdeauna conștiința a ceva ... adică dispune de un conținut, de un moment propriu ei și care nu este generat de obiectul percepției, al conștientizării, ci, dimpotrivă, are acest obiect în calitate de expresie, de desemnare, de simbolizare a ceea ce este trăit, conștientizat. Din acest punct de vedere, obiectele senzorial perceptibile și gîndite, care apar pentru om și din punctul de vedere al omului ca realitate independentă de el, sînt de fapt corelative conștiinței pure, intenționat determinate de aceasta din urmă"[15].

O adevărată critică a cunoașterii (în sensul husserlian) și teoria intenționalității se identifică, arată Lauer. „Husserl devine conștient numai treptat de ceea ce implică căutarea datului absolut". Totuși, este remarcabil că, începînd cel puțin de la *Logische Untersuchungen*, el consideră problema evidenței ca problemă fundamentală a întregii sale filozofii.

Evidența și adevărul nu coincid la Husserl; la el adevărul nu este o adecvare de idei, un obiect exterior transcendent, adecvare principial incertă, din cauza căreia Husserl a exclus lumea din cîmpul lui vizual. Adevărul devine la Husserl legea însăși a constituirii lumii în conștiință. Iar evidența, departe de a fi un sentiment intim, un glas lăuntric care avertizează prezența adevărului, este reușita actului de a constitui lumea, este prezența lucrului care trebuie constituit de către intenționalitatea vidă, de către teleologia conștiinței, de către disponibilitatea generală de a constitui un obiect. Dar această disponibilitate generală, intenționalitatea, devine un mediu universal, care pînă la urmă poartă în sine toate trăirile, chiar și pe acelea care nu sînt caracterizate ca intenționale[16]. Iată motivul pentru care adevărul nu este definit de către Husserl decît cu ajutorul evidenței, adică al intenționalității pline. „Rezultă — scrie Lauer — un adevăr ideal care este tot atît de independent de realitatea transcendentă ca și de subiectivitatea psihologică... Existența, adevărul, evidența sînt acum (este vorba de perioada care începe cu apariția scrierii *Formale und transzendentale Logik*. —*Cl.D.*) mult mai înrădăcinate în conștiința fenomenologică, dar aceasta numai pentru a fi mai radical independente atît de facticitatea subiectivă, cît și de facticitatea obiectivă"[17]. În concepția lui

[14] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Armand Collin, 1931, p. 9.
[15] *Istoria filozofiei*, vol. V, București, Edit. științifică, 1963.
[16] Q. Lauer, *op. cit.*, p. 41.
[17] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendentale*, P.U.F., 1957, p. 333—334.

Husserl „a recurge la evidență încetează de a fi, ca să spunem așa, un truc al argumentării în teoria cunoașterii; în schimb, ea pune un lot considerabil de sarcini care trebuie sesizate și rezolvate într-o manieră evidentă, altfel spus ea pune sarcina constituirii fenomenologice..."[18].

Logica tradițională, în concepția lui Husserl, presupune, dar fără temei suficient, identitatea; ea se constituie prin postularea identității. Conform părerii lui, pînă cînd intenționalitatea nu este dezvăluită — și ea nu este dezvăluită decît de fenomenologia transcendentală — această postulare nu are fundament. Intenționalitatea fundamentează însă identitatea logică, arătînd „constituirea identității obiective ideale normative"[19] prin intenționalitate. Prin intenționalitate printre, altele, Husserl țintește să explice constituirea și totodată să valideze identitatea logică, axiomă de bază a logicii, care, la rîndul ei, formează fundamentul științelor.

Prin intenționalitate, *cogito*-ul este dat împreună, simultan, corelat cu *cogitatum*-ul. Constituirea lumii în conștiința transcendentală este simultană lumii constituite; reiese că reducția fenomenologică, după ce a eliminat totul, a păstrat un ego general, o conștiință generală, a cărei caracteristică principală este intenționalitatea. Iar intenționalitatea, fiind conștiința a ceva, ea vizînd un obiect, o lume întreagă, constituită în sfera subiectului transcendental, a rămas în afara reducției fenomenologice. În urma reducției ni se dezvăluie, așadar, o lume descoperită, mai precis inventată, de fenomenologia transcendentală: subiectul transcendental care constituie lumea și lumea constituită de subiectul transcendental, sau, cu terminologia fenomenologiei *noesa*, și *noema*. Noesele, spune Husserl, „formează elementul specific al *nous-ului în sensul cel mai larg al termenului*; acest nous ne trimite, prin toate formele actuale ale vieții, la *cogitationes* și după aceea la trăirile intenționale în general; în felul acesta el îmbrățișează toate elementele (și în mod esențial numai pe acestea) care formează presupoziția eidetică a ideii de normă"[20]. Noema este obiectul vizat de logician, iar noesa actul de a viza. Noesa constituie, iar noema este constituit. Astfel între noesă și noemă există un izomorfism, sau, cum se exprimă Husserl, „caracterizările noetice se reflectă în cele noematice"[21].

Percepția are și ea un aspect noetic. Am amintit în cele precedente că percepția este, pe de o parte, o imagine a unui obiect real, pe de altă parte un act intenționat. Obiectul real este pus în paranteză de către fenomenologie, datorită incertitudinii oricărei judecăți emise asupra ei; o parte a percepției însă rămîne ca dat al simțurilor, ca act trăit, ca *hylé*; acest *hylé* este, așadar, pur subiectiv, Husserl înlăturînd realitatea la care se referă. Dar pentru a percepe este nevoie de conștiința care se îndreaptă către obiect, de intenționalitate, de modalitatea de a forma percepția, de noesă. Iar percepția inițială, datele hyletice se transformă astfel într-o noemă, într-un obiect ideal, ireal, constituit de subiect.

---

[18] *Recherches logiques*, vol. I, P.U.F., 1959, p. 253

[19] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendentale*, p. 253.

[20] Husserl, *Idées* ..., p. 291.

[21] *Ibidem*, p. 345.

Husserl se raportează la *hylé*, la actul subiectiv trăit al percepției, căreia i s-a tăiat orice legătură cu obiectul perceput ca la un dat primar. În acest fel însă apare un nonsens de a pune problema raportului dintre noemă, lumea constituită intențional de subiectul general și lumea reală.

În concepția tradițională a idealismului subiectiv, lumea de care are sens să vorbim este de asemenea o construcție a subiectului. Dar în idealismul subiectiv nu există nici o posibilitate de a trece de la lumea construită de un subiect la lumea construită de un alt subiect. Construirea lumii în subiect nu poate transcende individul pentru a deveni o lume intersubiectivă. Orice valoare de generalitate, de necesitate lipsește din această lume. Ea nu mai are nimic *normativ*.

Scopul intenționalității, al noesei este la Husserl de a găsi această trecere. Cu ajutorul analizei eidetice, Husserl pătrunde în lumea esențelor, a generalității, a stabilității, a intersubiectivității. Or, după reducția fenomenologică, prin analiză eidetică Husserl găsește acel general, necesar, normativ care este comun tuturor subiecților, are forța de constrîngere a intersubiectivității, asigură construcției strict subiective obiectivitatea generală. Intenționalitatea, noesa sînt legile obiective, deci intersubiective ale construcției, iar noema lumea constituită subiectiv, care astfel devine o lume necesară, obiectivă, intersubiectivă, generală.

Henri Wald [22], încercînd să detecteze conținutul real al intenționalității, prezintă acest concept central husserlian drept o imagine a unor procese de conștiință, dar a unor procese *de mult cunoscute*. În acest fel, conceptul husserlian al intenționalității nu îmbogățește cu nimic, după el, tezaurul cunoștințelor umane.

Diferit de acest mod încearcă să detecteze Tran-Duc-Thao conținutul real al fenomenologiei în general, al intenționalității în special. Tran-Duc-Thao vede și el în fenomenologie o oglindire fantastică a unor realități; dar, spre deosebire de Wald, el găsește în intenționalitate o imagine deformată, *o primă sesizare* ireală a unor procese psihice reale, *necunoscute înainte* și de mare importanță ale onto-și filogenezei. Nici una dintre aceste sugestii nu ni s-a părut convingătoare.

SEMNIFICAȚIA FENOMENOLOGIEI TRANSCENDENTALE

Dar ce aduce oare atunci fenomenologia, ce motivează locul important pe care ea o ocupă în viața filozofică contemporană din Occident?

Unii invocă motivări sociale: fenomenologia este, la ora actuală bastionul cel mai înaintat al metafizicii, al speculației, ea reprezintă aripa extremistă a idealismului și care se reclamă ca atare; este filozofia care pune la îndoială în modul cel mai categoric valoarea științei, *în măsura în care ea nu este fundată de fenomenologia transcendentală*, iar fenomenologia o fundează drept normă, drept constituire ideală care *nu* reconstituie realitatea.

[22] Henri Wald, *Fenomenologia—filozofie a burgheziei muribunde*, în „Cercetări filozofice", 1960, nr. 4, p. 171.

În felul acesta, din punct de vedere social, Husserl se plasează pe linia ideologică cea mai reacţionară care a luat naştere în istoria ideilor. Dar oare rolul de „calmant ideologic" [23], după expresia plastică a lui Wald, justifică el singur locul pe care fenomenologia îl ocupă în viaţa filozofică a zilelor noastre? Oare orice ideologie, la fel de reacţionară ca cea a lui Husserl, ar fi putut înlocui fenomenologia? Cu alte cuvinte, funcţia socială reacţionară a unei filozofii motivează oare, ea singură, influenţa unui sistem? Vorbind de semnificaţia fenomenologiei transcendentale o putem reduce oare la cea socială?

Ni se pare evident că răspunsul este negativ. Pentru ca un sistem filozofic să aibă circulaţie, trebuie neîndoielnic să răspundă unei comenzi sociale, să satisfacă exigenţele ideologice ale unor clase ori pături sociale. Un sistem filozofic nu ia naştere în vid, în afara vieţii care este impregnată, în fiecare manifestare a ei, de concepţii izvorîte din interese; orice sistem filozofic va purta deci şi el această pecete. Mai mult chiar, pentru ca un sistem filozofic să trezească ecouri trebuie să fie el însuşi un ecou; un ecou al unor dorinţi, năzuinţi neformulate, necunoscute, care capătă formă şi glas abia prin el. Fiind ecou va trezi ecouri; dacă un sistem filozofic este însă surd faţă de frămîntările vremii şi nu ocupă o poziţie bine definită în cadrul lor, va fi el însuşi înconjurat de tăcere.

În afara coordonatelor sociale nu există filozofie; dar coordonatele sociale nu pot fixa ele singure semnificaţia unui sistem filozofic. Dar care este valoarea intrinsecă pentru filozofie a fenomenologiei transcendentale din moment ce i-am negat orice aport de cunoştinţe reale? *Semnificaţia ei constă în încercarea — poate unică în ceea ce priveşte consecvenţa cu care ea este urmărită şi realizată, dar în orice caz cea mai reprezentativă din istoria filozofiei — de a crea un nou tip de sistem filozofic alături de cele tradiţionale, anume idealismul unic absolut.*

Urmărirea acestei teze a constituit axa centrală a expunerii noastre. Aici însă trebuie să intercalăm o observaţie. În anii care au trecut, multe dintre lucrările marxiştilor au păcătuit printr-o abordare abstractă a problemelor, care se manifesta, în gnoseologie, prin reducerea oricărei probleme concrete la concepte abstracte, mai precis inserarea problemelor concrete unor genuri şi rezolvări de tip superior. Analiza concretă a problemelor, cîntărirea argumentelor, detectarea slăbiciunilor unor raţionamente, opunerea unor contrademonstraţii au fost de multe ori înlocuite prin simpla „denunţare", „demascare" a soluţiilor unor filozofi burghezi ca „idealist-obiective" ori „idealist-subiective". Mulţi autori au crezut că şi-au îndeplinit sarcina de cercetători ai filozofiei dacă au indicat tipul general de soluţii căruia o idee concretă îi putea fi subsumată. Urmărind, la Husserl, sinteza idealismului subiectiv cu cel obiectiv, nu sîntem totuşi victima unei asemenea obsesii. Nu avem o viziune viciată, care nu vede decît genul. Nu ne propunem altceva decît înţelegerea cît mai fidelă şi mai amplă a fenomenologiei. De data aceasta, fenomenologia este aceea care ţinteşte crearea de *gen*, de tip filozofic.

---

[23] H. Wald, *op. cit.*, p. 175.

Să schițăm scheletul idealismului subiectiv, în forma lui cea mai generală și pură, precum și al celui obiectiv, spre a vedea clar modul în care Husserl le contopește.

Idealismul subiectiv se ancorează în *certitudine*. Ceea ce cunosc în mod cert, spune idealismul subiectiv, este senzația mea. Există oare lumea? Pot să afirm cu certitudine că senzațiile mele se referă la un obiect real, existent în afara mea? Cum pot eu, subiect, să cunosc lumea din afara mea altfel decît prin *intermediul* senzațiilor mele? Există vreo altă sursă care mă asigură de existența ori de modalitatea existenței lumii din afară decît propriile mele senzații care îmi dau de veste, îmi aduc informații despre această lume? Nemijlocit, nu știu altceva decît că am *senzația* unui lucru; eu, subiect, sînt închis într-o cetate, ale cărei ferestre și uși sînt propriile mele senzații. Nu pot afla nimic altfel decît trecut prin filtrul lor; dar modul cum filtrează ele, dacă ele adaugă, deformează, transformă ori dacă pur și simplu halucinează n-am posibilitatea să aflu, deoarece o cunoaștere a lor presupune să compar senzațiile mele cu obiectele care presupun că le provoacă; dar pentru a efectua comparația ar trebui să trec prin porți ferecate: nu pot părăsi propriile mele senzații spre a face această comparație. Vrînd să mă mențin în limitele certitudinii, n-am dreptul, în consecință, să calc prin ideile mele acest prag. Diversele variante ale idealismului subiectiv exprimă această idee în mod gradat: negarea existenței lumii obiective din punct de vedere ontic; îndoiala în existența lumii obiective; interdicția unor enunțuri referitoare la ea, ele încălcînd certitudinea, ori pur și simplu ideea că rațional nu pot înțelege existența reală a lumii, deci n-am dreptul — în limitele certitudinii — să vorbesc despre ea, această ultimă formă fiind de acum pur gnoseologică. În ce sens pot să vorbesc deci de lume în cadrul idealismului subiectiv? Pot să vorbesc despre lume exclusiv ca lume construită de mine, de mintea mea; de fluxul trăit al conștiinței mele fără nici o referire la existența unei alte lumi, reale, exterioare, pe care ea ar cunoaște-o, ar reconstrui-o, a cărei simplă imagine ar fi lumea mea proprie; în felul acesta rămîn în limitele certitudinii.

Ermetismul idealismului subiectiv este perfect, iar certitudinea ei — înțeleasă în felul de mai sus — o forță de atracție care se exercită asupra multor filozofii. Dar care este prețul acestei certitudini?

În primul rînd, solipsismul. Semenul meu face parte din lumea exterioară; de existența lui știu doar prin simțurile mele; el nu are, așadar, o situație privilegiată față de existența lucrurilor lumii obiective. Interdicția se referă, așadar, și la existența lui: pot afirma cu certitudine doar faptul că *eu singur exist*, nu și semenul meu.

Pe cîtă forță are argumentarea subiectivismului, afirmînd că *încalcă* certitudinea din moment ce părăsește fluxul trăirilor sale proprii, pe atît de sărăcăcioase și de slabe sînt *toate* încercările subiectiviste de a ieși din impasul solipsismului, postulînd existența semenului prin analogie. Se cunoaște butada lui Russell: aș fi solipsist, dar nu pot, deoarece cei mai buni prieteni ai mei sînt oameni.

Dar să aruncăm un văl peste această prăpastie care înghite idealismul subiectiv, cu toată certitudinea pe care este stăpîn, și să postulăm

și noi că există și semenul nostru, dînd uitării originea lui dubioasă în cadrul idealismului subiectiv. Reiese că prăpastia, peste care bunăvoința noastră a aruncat un văl, nu este singura care se cască.

Semenul meu, de origine dubioasă, există și el; deci și el are dreptul, păstrîndu-se în limitele certitudinii, să-și construiască o lume. Dar lumea construită de el este oare la fel cu lumea mea? Am oare posibilitatea să compar lumea lui și lumea mea altfel decît prin limbajul meu, simplă formă a unui conținut intim? Nu sînt oare eu închis în cetatea mea, păzită de cerberul certitudinii, chiar dacă în afara mea mai există și alte cetăți similare? Imposibilității trecerii de la mine la semenul meu i se adaugă deci imposibilitatea trecerii de la subiectivitatea mea la o intersubiectivitate. Iată deci adevăratul Babel pe pămînt: cîți oameni, atîtea lumi!

Să presupunem iarăși, cu o infinită îngăduință față de severul criteriu al certitudinii, că, de bine de rău, oamenii noștri, inventivi, reușesc să se înțeleagă între ei și construiesc împreună o știință. De ce legi ascultă această știință? Evident, de arbitrarul constructorului. Ce reprezintă ea, ce semnificații are ea? Ea este o pură construcție. Necesitatea, generalitatea, legea, esența, obiectivitatea rămîn în afara idealismului subiectiv; el nici nu încearcă să le asimileze, ci le declară pur și simplu adaosuri subiective, pure construcții. Ce semnificație mai poate avea adevărul în cadrul idealismului subiectiv? Evident, nu o expresie adecvată *a ceva*, ci un simplu mod de conectare a construcției.

Iată alfabetul idealismului subiectiv; să nu uităm însă că de la alfabet la construirea unui sistem filozofic calea e lungă.

Idealismul obiectiv are, din punct de vedere formal, o construcție mult mai puțin coerentă decît cel subiectiv. El postulează existența ideală, dar obiectivă a generalității, esențialității, necesității. Unde există această lume ideală de norme care asigură comunicarea între oameni, obiectivitatea, deci posibilitatea științei? Există într-o lume transcendentă. Dar certitudinea vine din *imanență*, iar incertitudinea, posibilitatea erorii din *transcendență*. În modul construirii sale, idealismul obiectiv este izomorf cu materialismul: obiectivitatea, necesitatea, generalitatea sînt determinate din afară. Adevărul, de asemenea, este în ambele concepții o *raportare* a ideii la ceva exterior ei: în materialism, ea va fi *reconstrucție* mintală, prin aproximație, a lumii reale, iar în idealismul obiectiv *constituirea* mintală a lumii transcendente, întrupată în cea reală, existentă și ea independent de subiectul care o cunoaște; cunoașterea și adevărul nu iau naștere astfel, din firele generate de subiect, ca păienjenișul subiectivist, ci constituie cel mult o plasă cu care se captează un conținut exterior. Dar față de materialism, care renunță cu bună-știință — și fără prea multe regrete — la himera apodicticității, idealismul obiectiv se vrea și el cert. Construcțiile sale încearcă să înlocuiască certitudinea imanenței, dar într-un mod ce n-a mulțumit pînă în prezent pe mulți filozofi cu pretenții absolutiste. Este motivul filozofic pentru care idealismul subiectiv a rămas pînă în zilele noastre aripa conducătoare în filozofia idealistă.

Întreaga fenomenologie transcendentală este schițarea unui program prin care generalitatea, esența și necesitatea, păstrîndu-și *obiectivitatea*, vor lua naștere din subiect; o directivă pentru a determina în

subiect sediul și originea obiectivității și a normei; încercarea de a păstra *exterioritatea* adevărului cu bogăția lui de conținut, despuindu-l totodată de forma exteriorității, de a înlocui siguranța construcției arbitrare subiective cu o siguranță similară, dar de constituire, pe baza unor legi generale, intersubiective, independente de fiecare subiect în parte; într-un cuvînt de a crea o sinteză prin care se păstrează avantajele ambelor forme ale idealismului, eliminîndu-se dezavantajele ambelor tipuri. În această perspectivă, înseși așa-zisele „influențe" care s-au exercitat asupra fenomenologiei transcendentale capătă o nouă coloratură: platonismul cu existența obiectivă a ideilor, Kant cu criticismul care cere gajul cunoașterii în validitatea *procesului* de cunoaștere și cartezianismul, care întemeiază cetatea sigură a eului. Iată coloșii filozofiei pe care Husserl își propune să-i dărîme pentru a-i reclădi, forjînd filozofia unică, absolută, inatacabilă și bogată, albie în care, după ce au fost filtrate, toate fluviile să-și reverse conținutul lor. După părerea noastră, ar fi o lipsă de respect față de Husserl de a nu lua în seamă repetatele și insistentele sale afirmații despre fenomenologie ca filozofie unică, filozofia prin excelență, către care tot trecutul filozofiei tinde ca spre încoronarea ei, a nu măsura deci fenomenologia cu propria ei unitate de măsură, aceea de a crea un nou *tip* general, superior de filozofie.

Încă în *Logische Untersuchungen*, Husserl își precizează poziția: „Două interpretări eronate au dominat teoriile privind obiectul general. În primul rînd, *ipostaza metafizică* a generalului, faptul de a admite o existență reală a speciei *în afara* gîndirii.

A doua, *ipostaza psihologică* a generalului, faptul de a admite o existență reală a speciei *în* gîndire" [24].

Subiectivismul funciar al fenomenologiei transcendentale constă în punctul ei de pornire și în perspectiva ei: fenomenologia pornește din subiect, din actualitatea fluxului de conștiință individual și se identifică cu lumea construită de subiect; sensul ei îl dă subiectul. Dar iată trecerea imediată către idealismul obiectiv: subiectul dă sens lumii, dar subiectul nu este măsura lumii. Matematicile și logica enunță adevăruri care, arată Husserl, sînt *independente* de subiectul care emite judecata. Există deci o obiectivitate ideală de netăgăduit. Dar cum putem trece de la fluxul conștiinței trăite a subiectului actual la obiectivitatea acestor idei și ce reprezintă în fond această obiectivitate, unde își are sediul și originea, „iată programul fenomenologiei, problema pe care ea își propune s-o rezolve" [25]. Este vorba tocmai de a înțelege *în ce fel singularitatea ireductibilă*, izvorînd dintr-o situație trăită, care nu se referă ca atare la nici o determinare în lumea obiectivă a științei, *poate să se convertească într-o obiectivitate ideală, definită de concept*" [26]. Acceptînd deci existența ideală a obiectivității, *unicul* scop al fenomenologiei devine demonstrarea faptului că această obiectivitate este o caracteristică a subiectului, *că obiectivitatea se fundează ca obiectivitate prin*

[24] Husserl, *Recherches logiques*, vol. II, P.U.F, 1961, p. 147.
[25] Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951, p. 115.
[26] Q. Lauer, *op. cit.*, p. 32.

subiectivitate. „Noțiunea de obiectivitate, așa cum o înțelege Husserl, reunește cele două noțiuni ale permanenței și ale universalității; un act este valabil cînd el se constituie ca valabil pentru toate timpurile și pentru toate subiectele posibile" [27], arată Lauer. Așadar, am putea defini fenomenologia lui Husserl și ca *o construcție teoretică care face trecerea de la conștiința actuală la cea eternă, de la fluxul conștiinței individuale la norma atemporală.* Diferența dintre conștiința actuală și cea eternă este, în concepția lui Husserl, înainte de toate trecerea de la o lume construită după legile psihologice, materiale, individuale, arbitrare ca sens, la constituirea unei lumi cu adevăruri apodictice, coercitive, normative, care transcend subiectul individual. Am putea formula deci pe scurt scopul fenomenologiei ca *încercarea de a demonstra că construirea adevărului coincide cu constituirea lui.*

Dar realizează oare fenomenologia scopul propus? Reușește oare ea să introducă într-un mod irefutabil obiectivitatea în subiectivitate ca o însușire a ei, ca fiind generată de ea, reușește oare într-adevăr fenomenologia să creeze o sinteză a idealismului subiectiv cu cel obiectiv, dînd naștere unui nou tip de filozofie?

Ne vom abține de la susținerea unor păreri categorice în această direcție; ne vom limita doar la observații făcute dintr-un alt unghi de vedere.

Problematica constituirii generalității, a necesității, a normativului de către subiecți singulari, accidentali constituie nucleul gnoseologiei, cea mai grea și mai controversată temă a ei. Răspunsul curent al materialismului — necesitatea logică reflectă pe cea materială — este insuficient elaborat, deoarece caracteristica necesității logice este de a se deosebi de toate cunoștințele de tip experimental. Necesitatea logică nu derivă deci dintr-o reflectare directă a celei materiale, ci dintr-o prelucrare subiectivă a acesteia, într-un laborator a cărui funcționare nu o cunoaștem încă. Husserl, în schimb, exclude obiectul material, în acest fel însă realizează sinteza dintre subiectivitatea individuală și idealitatea normativă în *ireal. Problema reală este sinteza a trei termeni: necesitatea lumii materiale, subiectul singular, accidental și necesitatea logică, normă generală și atemporală.* Speculația husserliană exclude un termen, realizînd astfel sinteza speculativă doar a doi termeni din cei trei; ceea ce lipsește este tocmai motivul de bază, cel determinant: obiectul, mai precis necesitatea obiectivă, baza izomorfă a celei ideale. Ne îndoim deci că sinteza husserliană, privită chiar ca o reflectare fantastică a unor procese reale, ne-ar ajuta să avansăm în cunoaștere, în detectarea reală a acestui laborator sigilat, decît, cel mult, prin limpezirea și înmulțirea semnelor de întrebare. Mecanismul imaginat de Husserl merge în gol; el nu prelucrează realitatea, căreia deocamdată n-am reușit să-i forțăm sigiliul. Modul în care subiectul singular, pe baza cunoașterii experimentale a realității, generează legi logice coercitive, norme atem-

[27] *Ibidem.*

porale, dar în care realitatea se regăsește într-o formă superioară, rămîne marea problemă deschisă a gnoseologiei. Sensul profund al fenomenologiei este încercarea de a dezlega această enigmă. Iar rezultatul ei, cel puțin după părerea noastră, este un eșec, datorat excluderii termenului principal, a obiectului. Reconstituirea unui mecanism necunoscut încă nu poate fi realizată speculativ și cu atît mai puțin imaginată în afara materialului concret *cu* care și *prin* care el funcționează.

DISCUŢII

CU PRIVIRE LA OBIECTUL STATISTICII

DE

AL. BĂRBAT

Statistica este astăzi una dintre cele mai solicitate ştiinţe, îndeplinind funcţii specifice în sistemul ştiinţelor sociale atît sub aspect tehnic-aplicativ, cît şi teoretic. Ca instituţie, ea dispune de un aparat particular, un fel de imens laborator, avînd sarcina de a recolta în mod sistematic date curente-continue, analitice cu privire la experienţa umană şi de a le prelucra în indicatori sintetici-evolutivi ai acestei experienţe, într-un complex şi vast sistem de serii statistice evolutive. Prin sistemul ei de indicatori, un flux continuu de informaţii, ea asigură, sub aspect tehnico-aplicativ, posibilitatea orientării ştiinţifice a aparatului de stat în problemele dezvoltării sociale şi în cele ale conducerii statului. Pe linia cercetărilor ştiinţifice, în toate laturile şi problemele vieţii sociale, datele ei, orînduite în serii, sugerează ipoteze cu privire la tendinţele dezvoltării şi transformărilor în domeniul societăţii omeneşti. Privite în prelungire, ele aduc contribuţii la verificarea ipotezelor. Pe plan teoretic, statisticii îi revine rolul de a măsura şi caracteriza mişcările (variaţiile) curente-continue ale fenomenelor sociale de masă, de a formula legile după care se desfăşoară aceste mişcări şi, în strînsă legătură cu aceasta, de a scoate în evidenţă, în expresie cantitativă, direcţiile centrale, diversificarea calitativă şi transformările structurale ale fenomenelor date. Trebuie să subliniem aici şi rolul ce-i revine statisticii de a furniza altor discipline — pentru nevoile lor — informaţii prelucrate la niveluri diferite, precum şi de a efectua un foarte bogat transfer de metodă către acestea.

Şi totuşi se pare că niciodată în istoria ei statistica n-a fost mai puternic influenţată decît astăzi de curente care pun în discuţie însăşi existenţa ei ca disciplină unitară şi autonomă. Cred că nu fac aici o apreciere exagerată cînd consider că statistica este astăzi — ca teorie şi nu ca tehnică ştiinţifică — una din ştiinţele sociale cele mai despersonalizate. Se conturează în acest sens, pe plan mondial, îndeosebi două curente : unul care priveşte statistica mai mult ca *o colecţie de tehnici*, care pot fi puse

Rev. filoz., **15**, *11*, p. 1285–1296, Bucureşti, 1968

în slujba diferitelor ştiinţe particulare, după necesitate; al doilea privind ideea de *integrare a statisticii teoretice în statistica matematică.*

Primul curent are rădăcini destul de vechi, fapt care a influenţat de altfel defavorabil, de tot atîta vreme, o dezvoltare mai înfloritoare a teoriei statisticii. El apare încă în primele decenii ale secolului nostru venind dinspre sociologia germană, în sînul căreia se ajunge, pe de o parte, la aprecierea că statistica nu ar putea trece la o analiză mai cuprinzătoare (în special teoretică) a faptelor sociale pe care le cercetează, iar pe de altă parte se ajunge la invitaţia ca ea să treacă *în cadrul sociologiei*, pe locul „sociologiei empirice", între „sociologia teoretică" şi cea „aplicată"[1]. Rolul ce i se rezervă statisticii, în această concepţie, este limitat la investigarea faptelor sociale pînă la momentul generalizărilor şi al formulării legităţilor. Astăzi, acest curent se manifestă sub forma unui tehnicism, care se întîlneşte în mod frecvent în literatura statistică de specialitate. S-au făcut progrese importante în domeniul tehnicii de calcul, în direcţia utilizării practice a unor categorii metodologice fundamentale ale statisticii, privind îndeosebi dispersia, corelaţia şi tendinţa centrală a dezvoltării fenomenelor. Mi se pare însă că teoria acestora n-a progresat aproape cu nimic de multe decenii. Accentul cade astăzi mai mult pe faptul de a şti *cum* să se calculeze un indicator statistic dat decît pe faptul de a cunoaşte *de ce* trebuie să fie calculat acesta, *ce* loc capătă el în ansamblul elementelor de cunoaştere privind un obiect dat. Aprofundarea social-filozofică a formelor de mişcare studiate de statistică, precum şi clasificarea şi tipizarea acestora rămîn în afara unor preocupări mai de adîncime ale statisticii. Meritul şi rolul ştiinţific al statisticii, în sensul acestor vederi, s-ar limita la introducerea tehnicilor de măsurare (implicit de calcul) în cercetarea fenomenelor societăţii, ceea ce nu s-ar putea spune că este puţin, dar nu este tot ce se poate obţine de la ea şi prin ea. Cu acest rol, ea poate ajunge la sinteze şi la unele analize factoriale privind fenomenele pentru care înregistrează şi strînge date după sistemul său specific. Generalizarea şi analiza social-filozofică a fenomenelor, a mişcărilor ar fi însă lăsate pe seama altor discipline, ca: demografia, economia şi în mare parte sociologia. Nu este un lucru greu de stabilit că sociologia actuală priveşte statistica oarecum prin optica lui Tönnies, ca *un instrument* de care ea are mare nevoie (o tot mai mare nevoie) în cercetările sale. J.D. Bernal, în monumentala sa lucrare privind istoria ştiinţei, vorbind despre „un nou gen de sociologie", care a părut şi a luat o dezvoltare extraordinară în anii din urmă şi „în care măsurătorile şi calculul au luat locul definiţiilor şi generalizărilor", lasă să se vadă clar nu numai opinia sa cu privire la rolul de auxiliar al statisticii pentru sociologie şi pentru celelalte ştiinţe sociale particulare, dar şi încrederea relativă ce o poate el avea în metodele statistice[2].

Cel de-al doilea curent, după care statistica teoretică ar tinde să se confunde cu cea matematică, are şi el reprezentanţi în trecut, mai cu seamă în rîndurile oamenilor de ştiinţă englezi. În perioada actuală, numărul celor care se încadrează în vederile acestui curent este mult mai mare.

---

[1] Reprezentantul de frunte al acestei concepţii este Ferdinand Tönnies, „decanul sociologilor şi al statisticienilor germani" din cel de-al doilea deceniu al secolului nostru.

[2] J. D. Bernal, *Ştiinţa în istoria societăţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 817—819.

Lucrările ce ni se prezintă în sensul acestor vederi sînt pretenţioase şi ne pot pune probleme cu privire la direcţia dezvoltării statisticii. În Editura Dunod din Paris, de pildă, ca să ne referim la una din cele mai noi şi reprezentative lucrări ale genului, a apărut în 1965 cursul de statistică descriptivă al lui Gérard Calot. Cursul este fără îndoială valoros, îndeosebi prin claritatea cu care prezintă unele noţiuni de statistică, prin tehnicile pe care le foloseşte în descrierea statistică a fenomenelor şi în calcule, precum şi prin caracterul concret al exemplelor pe care le pune la baza descrierilor sale. Eu aş vrea să reţin însă aici, sub aspectul ideii centrale a acestei comunicări, faptul că în concepţia lui Calot *statistica*, pornind de la statistica descriptivă, îşi găseşte prelungirea ştiinţifică în calculul probabilităţilor şi în statistica matematică, şi nu în cunoaşterea statistică a domeniului vieţii sociale[3]. Problemele teoretice ale statisticii ca ştiinţă socială lipsesc total din acest curs, şi faptul ar fi explicabil dacă „statistica descriptivă" şi disciplinele situate în prelungirea acesteia, în sfera matematicii, ar lăsa undeva locul ce i se cuvine teoriei generale a statisticii şi statisticilor aplicate la diferitele domenii ale vieţii sociale. Calot însă nu face nici o referinţă la existenţa vreunei astfel de discipline de statistică.

Este oare firesc să se pună în discuţie într-un astfel de moment problema obiectului statisticii ? Eu consider că de aici trebuie să pornească elucidarea problemelor teoretice ale statisticii şi, concomitent, stabilirea poziţiei disciplinei în sistemul ştiinţelor particulare.

★

Unele preocupări teoretice cu privire la obiectul statisticii şi conţinutului ei ştiinţific s-au manifestat încă în a doua jumătate a secolului trecut. Se pare că Gustav v. Rümelin, care a fost timp mai îndelungat director al biroului statistic din Würtenberg, apoi docent pentru statistică şi filozofie la Universitatea din Tübingen, a pus întîia dată problema dacă statistica este o ştiinţă sau numai o metodă. Impresionat de faptul că statistica era chemată să rezolve probleme în foarte diferite sectoare şi laturi ale vieţii sociale şi chiar în domeniul ştiinţelor naturii, el a ajuns la aprecierea că statistica ar fi mai mult o „metodă" la dispoziţia diferitelor ştiinţe particulare. O ştiinţă care ar avea atîtea obiecte cîte abordează statistica, apreciază el, ar fi de-a binelea „monstruoasă"[4]. După abordarea în acest fel a problemei de către Rümelin, alţi statisticieni (Kaufmann, Julin, Benini ş.a.), începînd mai ales cu primele decenii ale secolului nostru, discutînd caracterul de *ştiinţă* şi de *metodă* al statisticii, se raliază în concluziile lor punctului de vedere rümelian. Cînd Ferdinand Tönnies îşi pune problema includerii statisticii în sociologie, ca instrument al acesteia, apreciază tocmai caracterul de metodă al statisticii. Dar nici aceste aprecieri cu privire la caracterul ştiinţific al statisticii şi nici faptul că astăzi numărul celor care consideră statistica drept „metodă"

[3] Statistica descriptivă, spune Calot în prefaţa cursului său, constituind „prima parte a cursului de *statistică* (subl. ns.), se situează cronologic înaintea celei de calcul al probabilităţilor şi de statistică matematică" (Gérard Calot, *Cours de statistique descriptive*, Paris, Dunod, 1965, p. VIII).

[4] Gustav v. Rümelin, *Reden und Aufsätze*, I, 1875, pp. 277 şi urm.

este remarcabil nu constituie elemente concludente în această problemă. În orice caz, concepţia metodigenă a statisticii este departe de a deveni o concepţie unanim acceptată. În trecut, destule figuri reprezentative ale statisticii, ca Ernst Engel, Georg v. Mayr, Johannes Conrad, Franz Zizek, Carl v. Tyszka ş.a., au afirmat caracterul unitar al obiectului statisticii şi, în consecinţă, caracterul ei de ştiinţă. Plecînd de la premisele epistemologice noi ale ştiinţei marxiste, concepţia oamenilor de ştiinţă marxişti conduce tot spre caracterul de ştiinţă al statisticii.

Problema obiectului statisticii şi a caracterului ei ca ştiinţă nu poate fi pe deplin clarificată decît în lumina principiilor marxist-leniniste despre ştiinţă şi metodă, în sensul cărora orice ştiinţă îşi are metoda sa, iar la rîndul ei aceasta este legată de un anumit obiect al cunoaşterii, de anumite forme de mişcare. „Metoda — scrie în acest sens V.I. Lenin — nu este ceva diferit de obiectul şi de conţinutul ei"[5]. Ea constituie modul de cercetare a unui obiect dat. Nu poate exista o ştiinţă fără obiect şi fără o metodă a ei, dar nici o metodă care să nu fie ancorată într-un anumit obiect, o „metodă" suspendată, cu un caracter abstract. Metoda este exterioară obiectului, dar cu obiectivele aparatului său fixate asupra obiectului. Prin întreg sistemul ei şi prin aparatura de care dispune, ea caută să pătrundă *în obiect* şi să-i descopere tainele, să-i determine funcţiile esenţiale, să explice conţinutul şi cauzele acestora, să descopere posibilităţile de stăpînire şi de folosire a acestora de către om.

Faptul că anumite procedee şi tehnici ştiinţifice pot fi transferate în mod practic de la o ştiinţă la alta nu modifică esenţial conţinutul unei metode. O îmbogăţeşte numai. Orice metodă îşi păstrează ataşamentul esenţial de obiectul pe lîngă care a luat naştere, respectiv de ştiinţa în cadrul căreia s-a dezvoltat. Deodată cu dezvoltarea şi diversificarea obiectului, metoda îşi amplifică şi ea aparatura şi modalităţile de care dispune în acţiunea de cercetare.

Este adevărat că metoda se confundă uneori, într-un anumit fel, cu ştiinţa însăşi. Ea este doar una din cele două laturi esenţiale ale oricărei ştiinţe. În acest sens poate fi privită, de pildă, aprecierea lui J. D. Bernal, care consideră „metoda" ca unul din aspectele sub care se prezintă astăzi ştiinţa[6]. Metoda este *ştiinţă* prin ceea ce poate ea să realizeze pe terenul determinărilor ştiinţifice, prin ceea ce se poate aştepta de la ea, prin perspectivele pe care le poate ea viza în cunoaştere. Nu numai ceea ce cunoaştem într-un domeniu oarecare, la un moment dat este important, ci în mod deosebit *ceea ce putem cunoaşte în condiţiile metodei mereu îmbogăţite* de care dispunem. Prin *metodă* ne deschidem căile de pătrundere tot mai adîncă în conţinutul intern al obiectului. A şti *cum* să acţionezi pentru descoperirea adevărului, a esenţei obiectului cercetat este, în ultimă analiză, ştiinţă.

Obiectul oricărei ştiinţe constituie *un întreg* şi se cere cunoscut ca atare. Dar întregul acesta, în cercetare, nu este indivizibil. Atunci cînd de o anumită secţiune a obiectului, de anumite mişcări ale sale se leagă probleme particulare, care comportă o abordare cu metode specifice, se ajunge la divizarea logică a lui în vederea cunoaşterii. Împărţirea unui

[5] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 68.
[6] J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 5—6.

obiect vast sau complex pe părți sau chiar pe elemente care cîștigă o importanță deosebită în cadrul lui ține de specializarea cercetării, de diviziunea muncii, răspunzînd cerinței de a pătrunde pe verticală în cunoaștere. Pe această linie apare procesul de divizare a științelor, de înmulțire a disciplinelor făcînd parte din *aceeași familie*. Fiecare din aceste discipline va avea ca obiect *un fragment* (indiferent cum ar fi el secționat) din obiectul general al științei din care s-a desprins. Se înțelege că, în toate aceste cazuri, disciplinele de diviziune, de ramură sînt obligate să țină o strînsă legătură între ele. Priceperea specialistului de a acționa cu posibilități deosebite într-un domeniu „îngust" nu poate fi lipsită de vederile științifice de ansamblu în *domeniul larg* al disciplinei sale. Îngustă va fi numai acțiunea sa practică în procesul de cunoaștere, atenția sa îndreptată în cercetare spre anumite părți sau laturi ale întregului. Atunci cînd cercetătorul specializat „îngust" își ridică privirea de la sectorul său îngust de lucru, se cere să poată vedea și *să vadă* ansamblul, să vadă cum se situează determinările sale științifice în întregul obiectului și al științei în care se încadrează activitatea sa.

Esența metodologică pentru toate disciplinele parțiale care fac parte din aceeași familie rămîne aceeași, în funcție de faptul că toate acestea au ca obiect *același gen de mișcări*. Determinările acestor discipline aparțin în mod direct părților sau ramurilor respective. Dar aceste determinări *sînt însumabile*, ca și părțile de obiect la care ele se referă. Suma acestor determinări ne dă ansamblul cunoașterii privind obiectul larg al științei date. Părțile de obiect, cu specificul lor și cu determinările corespunzătoare acestora, se integrează în întreg.

★

Ca știință socială particulară, se înțelege că statistica nu poate cuprinde în studiu, ca obiect al ei, fenomenele societății decît ca părți, forme de mișcare, relații, aspecte (putem să le spunem și *laturi*) ale acestor fenomene sau ale întregului structural al societății. Dar oricare din aceste elemente, pentru a satisface — ca obiect al cunoașterii — cerințele metodologice fundamentale ale materialismului istoric, trebuie să reflecte o *existență reală* în toată complexitatea caracteristică vieții sociale, să reprezinte *un gen de mișcare vie a* fenomenelor de masă, a proceselor de dezvoltare cuprinse în studiu. Premisele ontologice, adică tezele acceptate cu privire la modul în care pot fi cuprinse într-o cercetare științifică fenomenele vieții sociale, ne cer *o abordare concretă* a acestor fenomene sau a „laturilor" lor, în acord cu natura realității sociale. Cunoașterea în domeniul fenomenelor societății vizează, pe plan teoretic și aplicativ, cunoașterea și folosirea legilor existenței reale și posibile care acționează în acest domeniu. În toate cazurile, *faptul ca întreg*, *ideea de totalitate*, constituie un punct de plecare, un îndreptar metodologic în cunoaștere. Numai dintr-o astfel de privire rezultă explicarea fenomenului, a mișcărilor lui evolutive, de diversificare etc.

S-ar putea oare accepta ideea că „latura cantitativă" a fenomenelor sociale răspunde acestor cerințe ? Considerăm că *nu*. „Latura cantitativă" a unui fenomen social nu poate fi izolată decît în mod mecanic de întregul real la a cărui definire contribuie și ea. Ea nu reprezintă *în sine*

și nici nu reflectă o componentă faptică sau materială *integrală* a vieții sociale. Chiar dacă este privită în interdependența ei cu latura calitativă a fenomenului dat, nu este asigurat caracterul de integralitate, de complexitate faptică, obiectivă, pe care ea ar trebui să-l aibă pentru a putea constitui *obiectul* unei științe sociale. Cele două laturi (cantitativă și calitativă), ca variabile ale unui fenomen social de masă, vor servi cel mult la *descrierea statistică* a acelui fenomen. Rolul acesta al lor este de altfel foarte important. Dar o astfel de descriere nu poate depăși caracterul descriptiv al cunoașterii, nu poate duce la o cunoaștere esențială a fenomenelor.

Cantitatea își are rolul și importanța ei indubitabilă în cunoașterea statistică a societății, chiar dacă ea nu reprezintă în sine un obiect al cunoașterii. Este un factor al cunoașterii structurale a unui întreg, un element determinant al variației relative în timp și spațiu a întregului și a părților sale componente, un element necesar în stabilirea gradului de legătură dintre fenomene, iar ca atare o determinantă a unor aspecte calitative ale fenomenelor. În statistică, compararea în forme diferite a datelor cantitative este o modalitate tradițională și uzuală de mare apreciere a determinărilor științifice. Calitatea lucrurilor în viața socială are un caracter de relativitate, iar statistica aduce contribuții de foarte mare importanță transformînd relațiile cantitative dintre fenomene în elemente calitative ale acestora. Determinînd deosebirile cantitative dintre un obiect și altul, determinăm însăși calitatea acestora. În sensul acesta, indicatorii sintetici ai dezvoltării sociale reprezintă, în ultimă analiză, expresii cantitative ale transformărilor calitative ce se produc în sînul societății. Ceea ce trebuie însă să se aibă în vedere în această privință pentru precizarea caracterelor științifice ale elementelor și noțiunilor este faptul că relațiile dintre elementele cantitative studiate de statistică privesc un procedeu al *statisticii*, și nu obiectul ei. Ca în orice altă știință socială, în statistică (oricît de „cantitativă" ar fi ea), esențialul în cunoaștere este *calitatea*. Numai *procedeul, modalitatea de exprimare și de caracterizare a fenomenelor și a determinărilor ei sînt cantitative*. Acestea țin însă de *metodă*, și nu de obiect.

Dar să observăm aici și un alt aspect al considerării „laturii cantitative" a fenomenelor sociale ca obiect al statisticii.

Analiza cantitativă a fenomenelor sociale nu mai este astăzi o modalitate exclusivă a statisticii. Științele sociale moderne își privesc în general obiectul și în latură cantitativă. Economiile de ramură, disciplinele de finanțe, cele de planificare, cele propriu-zise de „analiză", geografia economică și altele își bazează analizele în mod predominant pe elementele cantitative ale fenomenelor pe care le studiază. Pentru studierea mai adîncită a fenomenului economic sub aspect cantitativ s-a născut „econometria". Tînăra, dar revoluționara cibernetică economică, cuprinzînd între obiectivele ei științifice organizarea științifică a proceselor și fenomenelor economice, este o știință de esență matematico-economică, fiind cea mai înaintată știință de legătură a economiei. Sociologia modernă își orientează tot mai mult privirea spre determinări cantitative și spre construire de modele, folosind tot mai mult tehnicile statisticii și ale statisticii matematice și tinzînd spre calculul cibernetic în rezolvarea problemelor

sale. Sociometria privește și analizează cantitativ preferințele omului pentru anumite comportamente sociale. Nu mai vorbim de multicentenara știință a contabilității, care s-a născut ca știință cantitativă și de demografie, care a fost de asemenea cantitativă încă din momentul autonomizării ei ca știință particulară.

În condițiile acestei dezvoltări a științelor sociale devine evident faptul că *latura cantitativă* a fenomenelor sociale nu poate fi considerată drept obiect al unei anumite științe sociale particulare, în speță al statisticii. Această latură trebuie privită ca fiind *comună tuturor științelor sociale*. În mod logic se poate stabili că numai în mod eronat a putut și mai poate fi ea privită ca fiind obiectul de studiu al statisticii.

Poate însemna acest lucru că statistica nu ar avea un obiect propriu ? Se înțelege că nu. Statistica este nu numai o știință cu tradiții, dar și cu aplicații moderne de cea mai mare întindere și însemnătate. Este în primul rînd chemarea statisticienilor să-i reexamineze elementele noționale și rolul ei științific și, prin aceasta, să-i stabilească mai bine locul în sistemul științelor sociale. În acest sens, întrebarea de bază la care ar trebui să se răspundă se pare că s-ar putea formula în felul acesta : *ce anume* din lumea fenomenelor sociale studiază *sub aspect cantitativ* (sau în „latură" cantitativă) statistica ?

Materialismul dialectic, privind varietatea calitativă a formelor de mișcare a materiei, a ajuns — pentru etapa actuală a dezvoltării științei — la clasificarea acestor mișcări în cîteva forme fundamentale, și anume : forma mecanică a mișcării, grupele de mișcări privind procesele termice, electromagnetice, internucleare etc. studiate de fizică, procesele sau mișcările chimice (studiate de chimie), procesele vieții organice (studiate de biologie) și grupul proceselor sau mișcărilor din lumea societății omenești. Aceste forme calitativ diferite ale mișcării constituie baza obiectivă a clasificării științelor. Fiecărei forme de mișcare îi corespunde un anumit tip de schimbări ale stărilor obiectelor materiale, o anumită lege. Fiecare știință studiază mișcările și legitățile specifice unei anumite forme a materiei.

Nu poate fi justificat științificește ca una din științele sociale particulare, în speță *statistica*, să-și caute obiectul în altă parte decît în domeniul mișcărilor vieții sociale. *Mișcarea* reflectă *modul de existență a materiei*, înglobînd în sine toate schimbările și procesele care au loc în lumea materială, respectiv în cea socială. Ea are un caracter de integralitate, spre deosebire de categoria „cantitate", care are un caracter rezultativ numai. Cantitatea este determinată printr-o măsurare sau printr-un calcul efectuat asupra obiectului și manifestărilor lui. Mișcarea reflectă însăși existența obiectului.

Dacă lumea este materie și mișcare, în mod logic, științele care se ocupă de cunoașterea lumii și a societății nu pot avea ca obiect al cunoașterii decît aceste elemente constitutive de bază ale sale, privite pe forme, părți sau aspecte în care se manifestă legități proprii acestora. Statistica, studiind mișcările curente-continue ale fenomenelor de masă din domeniul vieții sociale și legitățile specifice acestor mișcări, își are locul ei particular în sistemul științelor sociale.

★

B. M. Kedrov (U.R.S.S), în studiul său *Cu privire la clasificarea științelor sociale*, publicat tot în această revistă (nr. 5 din 1965), apoi reprodus în culegerea *Teorie și metodă în științele sociale*, vol. II, 1966, aduce contribuții de mare interes cu privire la această problemă. Graficul lui, desemnînd trei grupe principale de științe sociale (I — științe istorice propriu-zise; II — științe sociale de tip structural; III — științe structural-istorice), reprezintă un cadru compartimentat pe baza unei riguroase analize obiective și a logicii științifice, în care pot fi cuprinse diferitele științe care au ca obiect de cunoaștere societatea omenească, criteriul de clasificare fiind cel al obiectului și al modalităților lor specifice de cunoaștere.

Statisticii social-economice i se rezervă în acest cadru locul între științele sociale, „de tip structural", care studiază „laturi structurale" ale vieții sociale, aceste „laturi" situîndu-se „oarecum în secțiune verticală, conform structurii și organizării interne a societății însăși"[7]. B. M. Kedrov nu face însă nici o referință mai adîncită cu privire la modul în care s-ar putea încadra statistica social-economică în acest grup de științe. Nici una din schemele exemplificative date în studiu (schemele 4, 5, 6, 7) nu cuprinde vreo localizare în vreun fel a statisticii social-economice în grupul respectiv de științe.

Mi s-ar părea că nici nu ar fi ușor să se facă o astfel de localizare, întrucît statistica social-economică, considerată în ansamblul ei, nu vizează în cunoaștere un anumit element structural al vieții sociale, un anumit fenomen material sau spiritual al acestei vieți, o latură a acesteia. Atunci cînd, încă în trecut, studiindu-se latura dezvoltării istorice a statisticii ca știință și direcțiile ei în dezvoltare, au fost ridicate probleme de bază cu privire la unitatea sau lipsa de unitate a obiectului statisticii, ideea de la care s-a pornit în analiză și în discuție a fost cea a unei statistici ca știință de secțiune sau, dacă am folosi termenul lui B. M. Kedrov, ca știință cu caracter structural. Discuțiile deschise au rămas însă neterminate, acest lucru fiind în dauna dezvoltării în continuare a statisticii ca știință social-economică. Așa se explică, în ultimă analiză, că ea ocupă astăzi un loc foarte bizar în sistemul științelor sociale, fiind, pe de o parte, una dintre cele mai solicitate științe în rezolvarea problemelor etapei, iar pe de altă parte fiind privită cu neîncredere în posibilitățile ei de a finaliza investigațiile de amploare ce le întreprinde în domeniul vieții sociale.

Părerea mea este că o clarificare în problema obiectului statisticii și, prin aceasta, în problema locului statisticii în sistemul științelor sociale nu se va putea obține decît plecînd de la practica investigațiilor ei în domeniul vieții sociale. Orice încercare în teoria obiectului statisticii trebuie să pornească de la generalizarea acțiunilor întreprinse de statistică în mod practic în procesul cunoașterii științifice. Trebuie să se observe, în lumina principiilor materialist-dialectice privitoare la știință, valorificarea generalizatoare a materialelor acumulate de ea de-a lungul etapelor sale de existență.

[7] B. M. Kedrov, *Cu privire la clasificarea științelor sociale*, în *Teorie și metodă în științele sociale*, vol. II, București, Edit. politică, 1966, p. 12.

Statistica şi-a îndreptat cercetarea, în decursul existenţei sale, ca ştiinţă şi ca instituţie, spre *toate* „elementele structurale" ale vieţii sociale, şi nu numai spre unul sau unele din acestea. Specificul ei constă în privirea analitică a fenomenelor sociale (a mulţimilor, a populaţiilor) de orice fel (din orice sector), colectivităţi de lucruri şi de fiinţe sau de fapte şi evenimente, fie de esenţă economică, fie de natură politică, administrativă, juridică, culturală etc. Ea priveşte aceste fenomene după trei criterii principale, care rezultă clar din felurile de *serii statistice* pe care le elaborează în mod sistematic : criteriul *cronologic*, criteriul *calitativ* şi cel *teritorial* sau geografic. Modalitatea exterioară (formală) sub care înregistrează şi studiază ea aceste fenomene este cea a măsurării şi comparării mişcărilor medii ce se produc în mod continuativ în sînul colectivităţilor date şi a exprimării cifrice a acestor mişcări. Statistica şi-a creat categorii metodologice specifice pentru a măsura şi caracteriza de la o etapă la alta sau în mod curent, după natura colectivităţilor studiate, variaţiile calitative şi schimbările structurale ale acestor colectivităţi, dinamica lor, legăturile dintre ele etc.

Ceea ce este deosebit de semnificativ pentru posibilităţile statisticii privind aplicarea aparatului său ştiinţific este faptul că măsurările şi determinările sale în cercetare nu se limitează la sfera colectivităţilor simple. Ea reuşeşte să abordeze cu succes destule fenomene complexe, ca, de pildă, creşterea venitului naţional, creşterea consumului populaţiei în distribuţia lui pe diferite articole şi în ansamblu etc. De la microstatistică, cum ar putea fi numită statistica unor fenomene de masă simple, s-a trecut spre primele forme ale macrostatisticii. S-a trecut la ceea ce am putea numi *cunoaşterea statistică* a unor fenomene sociale la nivelul complexelor social-economice şi politice de mare întindere.

În această direcţie va fi însă încă mult de făcut în viitor. Se va putea ajunge la caracterizarea statistică a diferitelor laturi ale vieţii materiale şi spirituale a lumii, la expresia statistică a unor forme structurale (tipuri) caracteristice unor stadii de dezvoltare în domeniul vieţii naturale sau spirituale pe plan mondial. În anumite domenii, ca cel al mişcării populaţiei, al evoluţiei şi dezvoltării economice, al fenomenelor culturale, prin tipizare şi modelare, s-a ajuns chiar pînă în prezent la caracterizări de mare sinteză, specific statistice. Cînd vorbim astăzi despre „ţări în curs de dezvoltare" sau despre o „explozie demografică", o „explozie culturală", cu accente mai mari sau mai mici în diferite părţi ale lumii, facem de fapt *o caracterizare specific statistică* a stărilor şi fenomenelor respective.

Dar ceea ce trebuie să se sublinieze în mod deosebit în urmărirea logică a problemelor ridicate de această comunicare este faptul că se întîlneşte aici o modalitate de studiere şi de cunoaştere a fenomenelor în general, care nu este nici istorică propriu-zisă şi nici de „tip structural" (clasificarea lui Kedrov) privind părţi sau elemente structurale ale vieţii sociale. Aici apare problema esenţială pe care aş vrea s-o ridic cu privire la caracterul statisticii ca ştiinţă, în legătură strînsă cu obiectul ei. *Statistica*, privită după modul în care şi-a făcut loc între ştiinţele sociale, prin participarea ei efectivă şi de mare amploare la cunoaşterea vieţii sociale, nu pare a fi de loc o ştiinţă care să vizeze în cunoaştere „elemente struc-

turale" sau „părți" ale acestei vieți. Ea este, în felul ei, o știință care, ca și istoria și, se poate adăuga aici, ca și sociologia, *vizează în cunoaștere întregul structural al societății*. Este adevărat că ea privește societatea sub forma colectivităților concrete și că prin aceasta ne lasă impresia, la prima vedere, că obiectul ei ar fi fărîmițat. Dar colectivitățile social-economice, care apar pe primul plan în orice cercetare statistică, nu reprezintă obiectul final al cunoașterii statistice. Ele reprezintă doar elemente sau componențe de natura microorganismelor sociale, în lumea cărora se pot face și se fac observații și analize cu privire la mișcările de masă ale fenomenelor și proceselor, cu privire la tendințele centrale ale acestora, legitățile privind evoluția și dezvoltarea lor și legăturile dintre ele. De la observațiile și analizele efectuate pe astfel de părți structurale ale societății se trece totdeauna (ca posibilitate logică și reală) spre cunoașterea statistică a întregului societății. Colectivitățile social-economice de același fel sînt, prin natura lor, divizibile, măsurabile și comparabile. Statistica, prin procesul cuantificării, a făcut din ele *elemente social-structurale comparabile cifric*. Prin aceasta, ele devin în cercetarea statistică elementul organic parțial, în mișcare, asupra căruia se îndreaptă direct în prima fază a observației aparatul de cercetare al statisticii. Dacă statistica s-ar opri la determinările din această fază a cercetărilor sale, ar fi ca și cum ea ar efectua observații limitate, ca niște observații parțiale de laborator, ale căror rezultate, în vederea finalizării științifice (teoretice și aplicative), ar trebui să treacă în sarcina altor științe. Aceasta este, de altfel, o concepție care, așa cum s-a mai spus, are astăzi numeroși aderenți. Așa cum văd eu problema și posibilitățile statisticii în cunoaștere, rolul ei științific nu se oprește aici. Ea merge în această direcție spre ceea ce am numit *cunoașterea statistică* a vieții sociale, aceasta reprezentînd una din modalitățile fundamentale de studiere și cunoaștere a societății ca întreg, alături de *cunoașterea istorică* a societății și de *cunoașterea sociologică*, pe care le completează. Dacă cunoașterea istorică privește dezvoltarea societății, după cum bine stabilește B.M. Kedrov, „ca întreg structural", privit după criteriul cronologic, pe epoci istorice, completat cu criteriul teritorial, iar cunoașterea sociologică s-ar putea spune că vizează de asemenea întregul social, dar cu accentul pe problemele etapei și cu orientarea specială spre modul de viață și de manifestare a factorului om, a grupurilor umane în cadrul vieții sociale, a tipurilor evolutive de viață organizată a omului, privind totul din perspectiva omului, cunoașterea statistică, la rîndul ei, vizează evoluția și dezvoltarea societății, tot ca întreg structural și tot după criteriul cronologic, ca și istoria, dar nu pe epoci istorice, ci *pe faze statistice*, caracterizate de *ritmuri curente relativ continuative ale mișcării* (creșterii și descreșterii) fenomenelor și proceselor sociale. În același sens, ea vizează *modificările evolutive curente* ce se produc în conținutul calitativ al elementelor colectivității, în structura colectivității, ca și în proporțiile dintre diferitele elemente structurale ale societății. Se poate adăuga că, prin observațiile ei curente asupra evoluției fenomenelor sociale, prin determinările ei la zi, ea capătă, spre deosebire de istorie, un caracter aplicativ pronunțat, un rol orientativ curent în problemele etapei.

Ideea de definire științifică a cunoașterii statistice a societății poate fi întîlnită la economistul și statisticianul american Frederick C. Mills, care,

într-un studiu publicat încă în 1935, pornind de la schimbările structurale ale vieţii economice, îşi propune să scoată în evidenţă „caracterul statistic al cunoştinţelor generale despre lume" şi să aplice acest sistem de cunoaştere în special în domeniul cercetărilor economice[8]. În concepţia sa, cunoaşterea statistică este bazată pe trei noţiuni fundamentale: cea de *medie*, cea de *aproximaţie* şi cea de *probabilitate*.

Elementele sînt fără îndoială valabile, şi Mills are meritul ştiinţific de a ne fi sugerat o astfel de concepţie a statisticii. Ceea ce aş dori să observ eu este că elementele date de Mills pentru caracterizarea cunoaşterii se referă în special la *modul de generalizare şi de exprimare* a cunoştinţelor cu privire la conţinutul structural al fenomenelor de masă în general. Nu este prins însă în sistemul acestor elemente *criteriul cronologic* al observaţiilor şi determinărilor statistice, criteriu care mi se pare tot atît de esenţial pentru cunoaşterea statistică a vieţii sociale. În plus, se poate pune astăzi accentul în cunoaşterea statistică pe ceea ce am numit *tipuri* sau *modele micro- şi macrostatistice*, care să caracterizeze formele structurale existente la un moment dat şi spre care se tinde în societate în condiţii specifice de loc şi de timp.

Faptul că istoria, sociologia şi statistica se apropie între ele, aşa cum rezultă din cele expuse, ca modalitate fundamentală de studiere şi de cunoaştere a societăţii, privind societatea *ca întreg*, şi nu ca părţi sau laturi structurale, duce la un sistem de legături de acelaşi fel între fiecare din aceste ştiinţe (din prima categorie) şi cele din grupa a doua (de tip structural). Acceptînd ca sugestiv graficul întocmit de B.M. Kedrov pentru reprezentarea legăturilor ce se formează între secţiunea istorică şi secţiunea structurală (schema 2 din studiul respectiv), se poate observa că un astfel de grafic este aplicabil şi pentru stabilirea legăturilor dintre statistică şi ştiinţele sociale structurale. Aşa cum se obţine în primul caz un grup de ştiinţe „structural istorice" (istoria economiei, istoria comerţului, istoria culturii etc.), la fel se obţine, în cazul cînd ştiinţele „structurale" sînt legate de statistică, un grup de ştiinţe pe care le putem numi *structural-statistice* (statistica economică, statistica comerţului, statistica culturală etc.). S-ar putea observa aici, în completare, ca semnificativ pentru poziţiile reciproce dintre statistică şi istorie, faptul că, în timp ce avem o istorie a statisticii, nu cunoaştem o statistică... a istoriei[9]. Observaţia ne poate indica, în această latură, o sferă mai largă de cunoaştere a istoriei decît a statisticii. Se poate adăuga că unele ştiinţe de legătură similare se formează între sociologie şi diferitele ştiinţe privind părţile structurale ale societăţii. Astfel de ştiinţe, ca sociologia economică, sociologia comercială, sociologia oraşului etc., capătă astăzi o însemnătate deosebită în cunoaşterea şi rezolvarea problemelor sociale. Totuşi, trebuie să se observe aici că criteriul cronologic, specific statisticii, aşa cum a fost el sesizat încă de Ludwig v. Schlözer (la începutul secolului al XIX-lea), apropie de istorie mai mult statistica decît sociologia.

---

[8] Cf. Gaétan Pirou, *Les nouveaux courants de la théorie économique aux Etats-Units*, ed. a II-a, t. III, Paris, 1945, p. 160—168. Pirou se referă în special la studiul *The Trend of Economics* al lui Mills, publicat în volumul omagial dedicat lui Mitchell în 1935 de către foştii elevi ai acestuia la Universitatea din Columbia (Columbia, University Press, 1935).

[9] Noţiunea de *statistică istorică*, pe care o întîlnim în ştiinţele istorice, se referă la o metodă de cercetare în istorie, ceea ce este cu totul altceva.

Nu se poate încheia această comunicare fără a arăta punctul meu de vedere relativ la diviziunea statisticii în ramuri şi rolul acestora în cunoaşterea statistică a societăţii. Acest punct de vedere se desprinde de altfel în mod logic din cele expuse. În cunoaşterea vieţii sociale, statistica nu poate acţiona decît pe ramuri ale ei (statistica industrială, statistica economiei naţionale, cea culturală, judiciară etc.), corespunzătoare diferitelor secţiuni şi subsecţiuni structurale şi suprastructurale ale societăţii. Ansamblul determinărilor acestora constituie ceea ce se poate numi cunoaşterea statistică a societăţii. Acestea ar fi ramurile statisticii aplicate în cunoaştere. Şi nu mi se pare lipsită de conţinut ştiinţific denumirea de *statistică aplicată* pentru oricare din aceste ramuri şi pentru totalul lor, denumire cu care ne întîlnim în istoria statisticii şi pe care unii oameni de ştiinţă o utilizează şi astăzi în mod curent. În strînsă legătură cu statistica aplicată la diferitele părţi ale vieţii sociale trebuie să privim *teoria şi tehnica generală a statisticii* sau, cum se mai numeşte uneori (în statistica italiană de pildă), statistica „metodologică", aceasta avînd rolul de a studia elementele noţionale de bază ale statisticii, principiile şi categoriile ei metodologice, procedeele şi tehnicile ei generale de lucru[10]. Privind ansamblul părţilor de statistică aplicată şi al celei metodologice generale, s-ar putea vorbi de o *statistică generală*, cu un conţinut similar cu cel al istoriei generale.

Consider că toate aceste elemente şi păreri personale nu sînt lipsite de interes atunci cînd se pun în discuţie problema obiectului statisticii şi, în strînsă legătură cu aceasta, problema locului statisticii în sistemul ştiinţelor sociale. Dacă ele vor antrena discuţii, va fi cu atît mai bine pentru lămuririle ce se pot aştepta cu interes în ce priveşte teoria şi practica statisticii.

La capătul acestei comunicări, aş mai adăuga — tot în interesul clarificării poziţiei ştiinţifice a statisticii — părerea personală, deosebită de cea a lui B.M. Kedrov, că statistica matematică, cu care statistica social-economică are astăzi atîtea legături necesare şi rodnice, s-a dezvoltat în cadrul matematicii, şi nu prin scindarea statisticii clasice (de esenţă social-economică).

[10] Consider că noţiunea de „statistică teoretică", utilizată astăzi la noi în mod curent, nu are un conţinut ştiinţific şi că se impune revizuirea ei.

COMUNICĂRI

CRUDUL ȘI COPTUL ÎN DOMENIUL BANTU

DE

LUC DE HEUSCH (Bruxelles)

Cunoașterea mitologiilor africane este inegal avansată în ciuda intensei explorări a anumitor regiuni privilegiate. O soartă favorabilă a avantajat pe unii desțelenitori, a descurajat pe alții. Dacă ar fi să întocmim un bilanț provizoriu, fără a cădea în dogmatism, ar trebui să admitem poate că teritoriile în care înflorește imaginația mito-poetică sînt foarte diferite. Nu pot fi izolate nici măcar mari ansambluri geografice. Impresionanta „Summa theologiae" a doctorilor dogoni, rămîne fără echivalent doar la cîteva leghe de ei, la Talenzi. De la Niger la Nil, distanța, relativ minimă, pare interplanetară dacă se compară observațiile atente ale lui Evans-Pritchard la nueri și lucrările intensive ale lui Marcel Griaule și Germaine Dieterlen la dogoni. Rezultatele obiective ale acestor două explorări nu se explică numai printr-o diferență de interes sau de metodă. Ele indică faptul că gîndirea simbolică a nuerilor și cea a dogonilor, lăsînd la o parte problemele de calitate, nu se reduce la un limbaj comun.

Contrastul dintre aceste două situații extreme este, vorbind metaforic, cel puțin la fel de puternic ca cel dintre deșert și o vegetație luxuriantă. Totuși, acest deșert nu l-a împiedicat pe Evans-Pritchard să scrie un tom de 336 de pagini despre religia nuerilor, deși aceștia nu posedă „nici dogme, nici liturghie, nici sfinte taine (în sensul strict), nici culte religioase, nici mitologie"[1].

În această etnografie religioasă șovăitoare, domeniul bantu, întunecat prin nefericita „filozofie" a părintelui Placide Tempels, se lasă definit cu oarecare dificultate. Anchete serioase sugerează că bogăția limbajului ritual este fără echivalent la nivelul gîndirii mitice. Și încă nu ar fi de prisos a ne întreba dacă aceeași distanță care există între nueri și dogoni, respectiv locuitorii de pe malul Nilului și cei de pe malul Nigerului, nu se regăsește și în universul bantu, a cărui relativă omogenitate lingvis-

[1] Evans Pritchard, E. E., *Nuer Religion*, Oxford, 1956, p. V.

tică ascunde o prodigioasă diversitate culturală, care își întinde într-o rețea strînsă țesătura enigmelor sale din bazinul Congo-ului pînă la Capul Relei Speranțe.

Fără a mă pronunța asupra acestei probleme generale, care face derizorie orice sinteză actuală a religiilor africane, vaste subansambluri simbolice se profilează în domeniul bantu îndată ce sîntem de acord să aplicăm dezordinii informațiilor precise (funcționaliste sau nu) principiul metodei structuraliste.

Rezultatele satisfăcătoare la care am ajuns prin analiza mitologiilor civilizației interlacustre, concepută ca un sistem de transformare[2], m-au determinat să studiez, la cererea Școlii practice de înalte studii, manifestările magico-religioase a două mari civilizații din Africa centrală — regatele Kongo și Luba.

Am avut surpriza să descopăr într-o lucrare deosebit de prețioasă a părintelui Struyf, naiv intitulată *Cei din Bakongo în legendele lor*[3], vreo 10 povestiri, în aparență distractive, care mi-au părut a-mi aduce complementul mitologic indispensabil înțelegerii inițierii religioase *kimpasi*, căreia i se supuneau odinioară tinerii și tinerele după pubertate.

Nu am cîtuși de puțin intenția să prezint aceste note de lectură — păreri marginale — ca fundamentul mitologiei bantu. Mi se pare, dimpotrivă, că același tip de inițiere cerea la Mayomba, în același grup lingvistic, kongo, o altă mitologie, avînd ca element de bază curcubeul, a cărui tematică se regăsește pe o întindere mai mare, pînă la Luba din Katanga și cu unele transformări chiar în Africa de sud. Oricum, este surprinzător să regăsești la gurile Congo-ului și pînă la limitele expansiunii civilizației lunda, urmele unui cod mitologic, probabil universal, care i-a permis lui Lévi-Strauss să atace (în sens muzical) prodigioasa partitură mitologică a indienilor din America Latină.

Ritualul de inițiere *kimpasi*, foarte bine descris de Van Wing[4], este o punere în contact a tinerilor și a tinerelor cu lumea spiritelor apelor : *nkita*. Or, una din povestirile mitologice culese de Struyf, și publicată la rubrica *Credințe superstițioase*, *povestiri cu strigoi sau fabule*, relatează aventurile tragice ale unei tinere fete, Nkenge, răpită de spiritele *nkita*, care, după exemplul inițiaților, revine printre cei vii, dar pentru a muri, și nu pentru a dobîndi, ca aceștia, după moartea inițiatică, o viață mai bogată. *Legenda spiritelor* se poate rezuma, *grosso modo*, astfel[5] :

Kongo A. — Nkenge scoate din apă tapioca macerată cînd un spirit îi interzice să îndeplinească această muncă. Ea refuză să-l asculte. Spiritele apei o răpesc. Ai ei o caută zadarnic. Într-o zi, mama lui Nkenge încredințează fiicei sale mai mici un vas pentru apă, prea greu pentru ea. Pe malul rîului, tinerele ei însoțitoare refuză a o ajuta să scoată apa. Nkenge apare atunci, și spiritele întrajutătoare îi dau sprijinul lor. Dar ele îi poruncesc să nu spună nici un cuvînt despre această întîmplare. Spiritele o *dichisesc* pe tînăra soră a lui Nkenge cu pudră roșie. În sat, mama ei se miră de această găteală. Ea o trimite din nou pe tînăra fată la rîu. Același episod se reproduce. Furioasă din pricina tăcerii încăpățînate a fiicei sale, mama o bate. Fata sfîrșește prin a mărturisi. Oamenii organizează o hăituire și o prind pe Nkenge în clipa

[2] Vezi De Heusch Luc, *Le Ruanda et la civilisation interlacustre. Etude d'anthropologie historique et structurale*, Institut de Sociologie de l'Université de Bruxelles, 1966.

[3] Vezi Struyf Ivon, *Les Bakongo dans leurs légendes*, Bruxelles, 1936.

[4] Vezi Van Wing, J. R. P., *Etudes Bakongo*, t. II, în *Religion et Magie*, Bruxelles, 1938.

[5] Vezi Struyf, *op. cit.*, p. 183, 191.

cînd iese din apă pentru a-i vorbi surorii sale. Spiritele apei apar atunci mînioase şi hotărăsc ca Nkenge să se sulemenească întotdeauna cu roşu şi să se abţină de a pregăti mîncare. Mama ordonă totuşi lui Nkenge să bată tapioca cu maiul. Apa inundă locul în care tînăra fată execută munca impusă de mama sa. Ea dispare pentru totdeauna.

Această primă povestire stabileşte o interdicţie preculinară (interdicţia de a macera tapioca). Nkenge este supusă unei morţi simbolice (ea este despărţită de familia sa). Aceasta se află în stare de criză : sora cea mică a lui Nkenge primeşte din partea mamei sale o sarcină prea grea pentru ea. Sora mai mare îi aduce ajutorul spiritelor, cerîndu-i în schimb tăcerea. Această alianţă a tinerei generaţii, opusă mamei, se face deci în secret, sub semnul spiritelor apei, dispuse să ajute, deşi au smuls-o pe Nkenge obligaţiilor culinare pe care societatea i le impunea. Se va remarca aici impunerea culorii roşii candidaţilor în timpul perioadei de iniţiere. Nkenge, trădată de sora sa mai mică, hăituită, este prinsă de oamenii din sat prin capcane de vînătoare. Ostilitatea pe care mama o poartă fiicei mai mici se deplasează, accentuîndu-se, asupra fiicei mai mari, care este obligată să îndeplinească practici culinare ce i-au fost interzise de spiritele apelor. Încălcarea interdicţiei practicilor culinare provoacă moartea tinerei fete, marcată definitiv prin culoarea roşie. Un prim sistem de opoziţie se dezvăluie astfel :

arborele de tapioca	/	pudra roşie
lumea oamenilor	/	lumea spiritelor
bucătăria	/	apa

Există totuşi un paradox în această serie. Lumea apei este aceea a spiritelor periculoase, ostile proiectului culinar, dar dispusă să dea ajutor la nevoie ; lumea oamenilor este aceea în care bucătăria este impusă chiar atunci cînd depăşeşte forţa spirituală sau fizică a tinerelor fete, ajungînd la oboseală sau la moarte.

Trebuie amintit aici că filiaţia este matriliniară la cei din Kongo. Grupul mamă-fiică simbolizează întreg clanul. Concluzia este îndeajuns de neaşteptată : mitul proclamă superioritatea morală a lumii acvatice a spiritelor, unde hrana pare a fi pudra roşie (negătită), asupra societăţii umane conflictuale, unde tapioca se macerează, se bate cu maiul şi se găteşte. Ca şi cum această acţiune binefăcătoare a spiritelor ar fi preţul negării bucătăriei (cu alte cuvinte, a civilizaţiei, sursă de tensiuni sociale) şi a morţii. Unde ar trebui înscris acest ultim termen : în rîndul oamenilor sau în acela al spiritelor ? Nu şi-ar găsi mai bine locul între aceste două domenii între care e imposibil de ales ?

Să cercetăm structura diacronică a mitului. Înmuierea tapiocăi (macerarea), etapă preliminară a bucătăriei, permite contactul binefăcător cu spiritele *nkita* şi apariţia în mit a acelei găteli rituale care este pudra roşie (*ngula*). Dar atunci cînd acest contact se manifestă excesiv, cînd spiritele capturează o fiinţă omenească, aceasta se vede exclusă din ciclul alimentar ; lipsită de acum încolo de calitatea sa umană, contactul cu pregătirile culinare este rupt. Întoarcerea în sat a lui Nkenge, ca un animal căzut în cursă, forţată să bată tapioca cu maiul, deşi poartă însemnul spiritelor, este urmată de o inundaţie. Se poate ghici, fără prea mare risc de eroare, că această cantitate excesivă de apă, trimisă de spiritele *nkita*, este

destinată distrugerii focului (culinar) al oamenilor. Mai întîi oboseala, apoi moartea sînt preţul bucătăriei (al gătitului), al încăpăţînării mamei de a-şi obliga fiicele la operaţiile culinare.

Am putea depăşi oare această interpretare filozofică şi să spunem că munca, oboseala şi moartea sînt preţul trecerii de la natură (unde domnesc spiritele *nkita*) la cultură (unde stăpîneşte ordinea conflictuală a clanului matriliniar)? Acest lucru pare să ni-l sugereze, inversînd situaţia, o fabulă în formă de mit, în care animalele se străduiesc să ajungă la acest adevăr penibil prin şiretenie şi în mod paradoxal, ca şi cum ele s-ar juca cu normele oamenilor şi ale spiritelor.

Nkenge este de asemenea eroina legendei intitulate de Struyf *O mamă şi cei doi copii ai săi*[6].

Kongo B. — În timp ce o mamă bate cu maiul tapioca, cele două fiice ale ei pleacă să prindă lăcuste, luînd cu ele o pîine de tapioca, pe care mama le-a dat-o. Fiica cea mai mare se numeşte Nkenge. Nori groşi întunecă cerul, obligînd cele două fete să se refugieze într-o colibă unde trăiesc trei spirite, cărora ele refuză să-şi spună numele. Ziua următoare, unul din spirite le porunceşte să frigă o capră pînă ele (spiritele) merg în oaza cu palmieri. La întoarcere, spiritele mănîncă carnea pregătită de tinerele fete, dar refuză să le dea şi lor dacă persevorează în a *nu-şi spune numele*. În ziua următoare, spiritele refuză pentru acelaşi motiv să le ofere vin de palmier, iar a treia zi interzic fetelor să mănînce cu ele tapioca pe care tot fetele au pregătit-o. Fetele se hotărăsc să surprindă convorbirea spiritelor pentru a le afla numele şi reuşesc. Dar, reîntorcîndu-se la colibă, beau din apa uitării a unui rîu. În acea zi spiritele refuză iarăşi să le dea tapioca. Ele le surprind din nou atunci cînd îşi pronunţă numele; de data aceasta, evită însă la întoarcere să-şi mai potolească setea din apa aceluiaşi rîu. Atunci cînd salută spiritele rostindu-le numele, acestea manifestă o mare voioşie. Le dau cadouri şi le lasă să se întoarcă în sat. Mama este fericită revăzîndu-şi fiicele.

De data aceasta mama este furnizoarea hranei, şi nici o tensiune nu dezbină familia matriliniară. Spiritele (asociate cu apa celestă a anotimpului ploilor şi nu cu aceea a apei pămîntești) nu se opun proiectului culinar ca atare. Textul le desemnează prin termenul *matebo* : sînt morţii răi, fantome, şi nu spirite ale apelor *nkita*[7]. Spiritele ordonă fetelor să gătească şi le supun astfel unei încercări. Pentru moment le înfometează. Aceste spirite, descoperite cu prilejul unei prime ploi, sînt, într-un anumit fel, inversul spiritelor *nkita* din mitul A :

Mitul A	*Mitul B*
— spiritele o răpesc pe Nkenge;	— cele două surori vin în întîmpinarea spiritelor;
— spiritele sînt dispuse a da ajutor cu condiţia tăinuirii existenţei lor;	— spiritele sînt dispuse a da ajutor cu condiţia să fie chemate pe numele lor;
— spiritele se opun practicilor culinare ale lui Nkenge;	— spiritele încarcă pe cele două surori cu daruri;
— sfîrşit tragic;	— sfîrşit fericit.

[6] Vezi I. Struyf, *op. cit.*, p. 215—219.

[7] Există aici un paradox. În mod normal, răufăcătoare, utilizate de vrăjitori, aceste spirite *matebo* se arată în mitul B mai generoase decît spiritele nkita din versiunea A. Or, numai acestea din urmă sînt în raport cu iniţierea *kimpasi*.

Totuşi spiritele acvatice malefice, ostile proiectului culinar şi dialogului, sînt prezente în B, sub forma rîului, care nu oferă fetelor decît o apă a uitării.

S-ar putea crede că ne aflăm în faţa unui cod cosmogonic care opune apa terestră (legată de anotimpul secetos) şi apa celestă (legată de anotimpul ploilor). Nu aş putea aprofunda însă acest aspect, deoarece codul înrudirilor ar necesita analiza unui număr considerabil de povestiri. Îmi propun să revin asupra lor într-o lucrare ulterioară.

O a treia povestire (*Povestea lui Nkenge*) prezintă aceeaşi eroină într-o nouă versiune, care pare să combine elementele din A şi din B[8].

Kongo C. — În timp ce Nkenge şi sora sa, împreună cu mama lor, desţelenesc un cîmp de arahide, aceasta din urmă o trimite pe prima să aducă apă. Ulciorul îi scapă din mîini. Temîndu-se să nu fie bătută de mama sa, Nkenge se aruncă în rîu. Ea porneşte înotînd în căutarea ulciorului. Un banc de peşti îi indică satul în care locuieşte tînărul care a furat ulciorul. În sat, ea descoperă trei tineri. Cel mai mare se arată dispus să-i restituie ulciorul cu condiţia ca ea să le ghicească numele. Ea hotărăşte să rămînă în sat şi culege arahide pentru cei trei tineri. Unul dintre ei se preschimbă în pasăre şi îi destăinuie numele necunoscuţilor; el îi interzice să bea apă dintr-un vad. Nkenge încalcă interdicţia şi uită îndată numele aflate. Tinerii refuză să mănînce mîncarea de arahide pregătită de ea, deoarece nu le cunoaşte numele. Nkenge întîlneşte din nou pasărea care îi repetă mesajul. De data aceasta, Nkenge se fereşte să mai bea apă din rîu. Ea trece cu bine peste încercarea cu numele. Tinerii îi restituie ulciorul, îi oferă cadouri şi o conduc acasă. Ea reapare în sat în groapa cu gunoaie, unde o descoperă mama ei. Nkenge nu acceptă să iasă din groapă decît dacă mama ei îşi taie un deget. Aceasta se supune şi organizează serbări în onoarea fiicei sale.

În această povestire, ciclul culinar ia amploare. Plecînd de la un punct ce premerge pregătirile culinare (rîul din care se ia apă şi în care se macerează tapioca), în epoca muncilor agricole, Nkenge revine în sat într-un punct situat *dincolo* de bucătărie (groapa cu gunoaie). În lumea acvatică a spiritelor sau dincolo de ea, tinerii îi refuză bucătăria, în loc s-o accepte ca spiritele din B. Acestea sînt spirite înclinate spre post, şi nu nişte înfometători. În ambele cazuri, apa rîului, apa uitării, este un obstacol în calea împăcării tinerei fete cu spiritele reticente, dar *dispuse să dialogheze.*

În afară de aceasta, versiunea C precizează că apa terestră — cu alte cuvinte spiritele *nkita*, care o locuiesc şi care nu apar decît în A — se opune îndoit la însuşirea ulciorului. Rîul a răpit recipientul, care a alunecat din mîinile tinerei fete; atunci cînd ea bea din apa funestă, pierde posibilitatea care i se oferă de a reintra în posesiunea ulciorului. Or, în contextul culinar al mitului, acest ulcior apare ca un obiect mediator între apă şi foc (focul bucătăriei). Pierderea ulciorului introduce ameninţarea unei disensiuni între generaţiile succesive; ea provoacă ruptură între mamă şi fiică. Criza culinară la care asistăm este şi o criză familială. Regăsim acelaşi mesaj ca în A, deşi deznodămîntul este inversat:

[8] Vezi I. Struyf, *op. cit.*, p. 223–229.

Mit A	*Mit C*
— Nkenge, transformată în spirit al apei, revine în sat separată definitiv de bucătărie;	— Nkenge revine în sat cu ustensile de menaj care stabilesc mediația între apă (domeniul spiritelor) și focul bucătăriei;
— Nkenge moare în chip tragic din pricina mamei.	— Nkenge impune mamei sale o mutilare.

Este clar că concluzia mitului C este o răsturnare atenuată a concluziei din A. Întoarcerea voluntară în lumea oamenilor a unei tinere care a fost inițiată în lumea spiritelor (C) se face cu un preț mai redus decît întoarcerea forțată a unei tinere definitiv transformată în spirit (A). Iar rănirea impusă mamei este prețul necesar al exercitării treburilor culinare în sînul societății restaurate în integritatea ei, mama și fiica fiind reunite.

Se vede mai clar decît în A legătura care există între codul culinar și codul familial al mitului. Lumea necunoscută a spiritelor este aceea a nonparticipării culinare (B, C), în fapt a interzicerii totale a bucătăriei (gătitului) (A). Clanul matriliniar este acela al participării și colaborării în munca de producție agricolă (tapioca și arahidele sînt evocate pe rînd). A spune că integrarea în clan cere sacrificii ar însemna să diluezi imaginea brutală a mîinii materne mutilate.

Dacă considerăm din acest punct de vedere ansamblul celor trei versiuni, observăm că mama cea bună, furnizoare de hrană (B), se opune mamei celei rele (A), care cere munci prea grele. În C, Nkenge se teme nu numai ca zăpăceala ei să nu provoace furia maternă; din obiect potențial al mîniei, ea devine subiectul ei. Nkenge, așezată pe o grămadă de gunoaie, nu reintră în ciclul culinar decît după ce și-a exprimat propria-i agresivitate. Căci de data aceasta Nkenge se răzbună de un act agresiv pe care mama sa nu l-a comis. Conflictul generațiilor este o caracteristică structurală a clanului. Solidaritatea conflictuală a clanului este prețul producției și al consumului de alimente. Mama se distruge parțial ascultîndu-și fiica, în timp ce, în versiunea A, fiica piere la ordinul mamei.

Coacerea alimentelor exprimă, cu precădere, planul înalt al reflexiilor mitologice din ciclul lui Nkenge. Vom arăta că focul (absent în povestirile precedente) este pentru Kongo simbolul-cheie al societății și civilizației resimțite sub aspectul lor culinar. După mîrlurile apei, unde spiritele acvatice fac imposibilă bucătăria (gătitul) (A), sau împiedică consumarea alimentelor coapte (gătite) (B, C), unde apa terestră este un obstacol în calea împărțirii alimentelor și a dialogului cu spiritele binefăcătoare, care nu cer decît să fie cunoscute (B și C), trebuie introdus și *mitul focului*.

Povestirea intitulată de Struyf *Femeia și strigoii* răstoarnă complet situațiile anterioare pentru a le clarifica mai bine[9]. Este vorba de căutarea focului, și nu a unui ulcior de apă. Mama este aceea care caută, și nu fiica. Eroina nu eșuează ca în A (moartea lui Nkenge); dimpotrivă, aici spiritele mor sinucigîndu-se. Este triumful radical al bucătăriei și al solidarității familiale, asumat de către mama care alăptează.

[9] Vezi I. Struyf, *op. cit.*, p. 229–237.

Kongo D. — O femeie desţeleneşte un cîmp de arahide. Ea se odihneşte pentru a alăpta un copil, apoi trimite pe fiica cea mare să aducă foc din casă ; vrea să coacă o banană pentru copil. Dar în sat focul s-a stins. El se ridică în aer. Mama îl urmăreşte şi ajunge în ţara strigoilor a spiritelor *matebo*. Acestea refuză să-i dea focul dacă femeia nu le ghiceşte numele. O obligă să rămînă lîngă ele pentru a recolta arahidele lor. Nefericita, desperată, îşi oferă propria fiinţă drept hrană, dar spiritele refuză să o mănînce. Îi interzic să împartă casa cu ele ; femeia este nevoită să doarmă pe o grămadă de gunoaie. În timp ce lucrează cîmpul spiritelor, ea interpelează o pasăre (un soi de turturică) şi îi oferă arahide. Pasărea îi încredinţează atunci numele spiritelor, recomandîndu-i să nu bea apă din rîu. Dar ea neglijează această interdicţie. Bea şi uită numele pe care abia le-a aflat. Pasărea vine să o viziteze mai tîrziu, şi scena se repetă aidoma. În sfîrşit a treia oară ea are grijă să respecte interdicţia şi fredonează numele gazdelor sale abuzive în timp ce coace (găteşte) tapioca. Spiritele revin, refuză să consume hrana preparată. Ea le înşiră numele. Spiritele se bucură trăgînd focuri de puşcă. O copleşesc cu cadouri ; ele ard restul bunurilor lor şi se aruncă în vîlvătaia focului, unde pier. Femeia se reîntoarce în sat cu bogăţiile primite.

Această nouă versiune este un adevărat *negativ* al celor două precedente, cu condiţia să considerăm această expresie metaforică în sensul său fotografic. Bucătăria este negată radical : focul a fost răpit oamenilor, şi spiritele refuză mîncarea preparată de femeie. În această situaţie extremă se înţelege că, la început, în desperarea ei, ea propune, vrînd să pună capăt situaţiei neplăcute, să devină ea însăşi obiect de gătit, nemaiputînd fi subiectul care găteşte. Dar această soluţie grotească îi este refuzată : spiritele nu sînt canibale. Mama, găsindu-se în perioada de alăptare, lipsită de foc de funcţia sa socială, este condamnată să trăiască în afara oamenilor şi a spiritelor, într-o „ţară fără foc" (*no fire land*), înjositoare : ea doarme pe o grămadă de gunoaie, ca şi fiica sa înaintea ultimului rit de trecere, care o reintroduce în sat, la sfîrşitul căutărilor ei, în versiunea precedentă (C). Ceea ce i se cere este cu adevărat o iniţiere în cunoaşterea spiritelor, o iniţiere asemănătoare cu aceea prin care trecuse fiica sa în B şi C. Totul se petrece ca şi cînd ea ar spune spiritelor abuzive : „Ei bine, mîncaţi-mă, din moment ce eu nu mai sînt în stare să gătesc".

Dar cererea mamei este mult mai radicală ca aceea a fiicei. În C, aceasta pleacă în căutarea unui ulcior de apă, semn mediator între rîu şi sat, între domeniul spiritelor şi cel al oamenilor. Spiritele se arată gata de a restabili această mediaţie, a cărui dispariţie, în ultimă instanţă, nu compromitea încă existenţa însăşi a bucătăriei la oameni. Primejdia foamei este de data aceasta (D) mai gravă. Spiritele au furat focul satului, o reţin prizonieră pe însăşi mama care alăptează. Să ne amintim că Nkenge, în versiunea C, a rămas de *bunăvoie* împreună cu spiritele.

În D ca şi în C, aceste spirite apar mai curînd dispuse să postească decît ca „înfometători", fiica într-un caz, mama în celălalt, fac de mîncare *degeaba*, pentru nimeni, decît poate pentru ele însele, ceea ce apare a fi insuficient într-o societate bine constituită. Între focul pe care spiritele D l-au furat şi prizoniera lor se întinde aceeaşi apă malefică ca în B şi în C, a cărei funcţie este de a împiedica comunicarea şi schimbul. Niciodată pînă acum dubla opoziţie :

apa	/	foc
post	/	hrană
spirite	/	oameni
nondialog	/	dialog

nu a fost atît de accentuat desemnată. Această opoziție nu este de fapt un antagonism absolut. Versiunile B, C și D ne-o demonstrează. Spiritele sînt generoase, ele sînt gata *să acorde* sprijinul în urma unui examen elementar de limbă, care nu e altceva decît momeala oricărui discurs (nu poate avea loc un schimb dacă partenerii nu se cunosc). Există totuși o diferență de atitudine foarte importantă între aceea a spiritelor din cele două versiuni medii (B și C) și aceea a spiritelor din versiunile extreme (A și B). După cum am notat, spiritele din A și B acționează într-o manieră inversă. Comportamentul primelor este net excesiv în raport cu al celorlalte. Ele se opun oricărei bucătării, și tînăra care a răsturnat rînduielile în universul lor este destinată, ca și ele, pare-se, postului definitiv. Ea nu poate participa la nici o operație culinară; nu poate efectua nici măcar macerarea tapiocăi. Acest mod de a formula lucrurile este excesiv, deoarece, vom vedea în curînd, spiritele nkita mănîncă alimente crude (negătite) în opoziție cu oamenii, care își gătesc alimentele. Comportamentul spiritelor D este de asemenea excesiv, dar în sens invers : sinuciderea lor compromite pentru viitor orice dialog, orice împărțire culinară, ca și moartea la care o supun pe Nkenge în versiunea A. Atunci cînd Nkenge este smulsă de ai săi lumii spiritelor cărora le aparține definitiv și irevocabil, ea se găsește în imposibilitatea de a găti fără să piară în inundație. Ea a trecut de partea apei, ea este moartă — pentru oameni — în curs de inițiere. Se poate observa de îndată că această moarte *prin inundare* a unei tinere este replica exact inversă a morții *prin foc* pe care înseși spiritele și-o impun în versiunea D.

Care este deci legătura secretă care unește aceste două concluzii omoloage, una tragică (A), alta hazlie (D)? Spiritele A și D folosesc același comportament excesiv. Ele au încetat de a fi mediatori între apă și foc (bucătărie), ca în B și C. Spiritele A, fără a fi în mod radical ostile oamenilor (ele sînt dispuse să o ajute pe sora lui Nkenge atunci cînd însoțitoarele sale îi refuză sprijinul), rămîn mai departe acvatice : ele sînt decise să rămînă tăcute și să ignoreze în ce le privește focul. Spiritele D se caracterizează printr-un exces invers : ele i-au lipsit pe oameni de foc . . . pentru a se arunca apoi ele însele în flăcări, atunci cînd dialogul dintre hoț și păgubaș va fi stabilit în urma îndrăznelii unei mame.

În A, ca și în D, mesajul e identic : focul și bucătăria nu sînt treaba spiritelor de apă. În primul caz, moartea prin excesul de apă (inundație) sancționează interdicția preparării alimentelor care privea o femeie devenită spirit al apei; în celălalt caz, sinuciderea spiritelor prin foc este singurul deznodămînt posibil al unei situații excesive care seamănă cu o farsă neplăcută : furtul focului în profitul unui univers suprasaturat de apă.

Oricare ar fi natura precisă a spiritelor, se remarcă faptul că, în general, ele sînt considerate ca locuind în apă sau lîngă apă. Este curios de constatat că mitul A, al *inundației*, poate fi interpretat ca un mit al *antifocului*, ca și miturile *bororo*, analizate de Lévi-Strauss în primul volum al *Mitologicelor*[11].

[10] Vezi Van Wing, *op. cit.*

[11] Vezi Lévi-Strauss, Le cru et le cuit, Paris, 1967, p. 43—74.

Probabil că acest sistem trimite încă, atît în Africa, cît şi în America, la un cod cosmogonic, bazat pe alternanţa anotimpului secetos cu anotimpul ploios.

Mitul Kongo D se leagă în acelaşi timp cu povesitrile despre mediaţia dintre apă şi foc. Întocmai ca semenii lor din B şi C, spiritele D se bucură de succesul *încercării de denumire*, pe care au impus-o prizonierei lor. Ele o copleşesc cu daruri înainte de a se arunca pe rug. Ce vrea să spună aceasta? Că spiritele sînt nebune de legat, cum ne-am putea gîndi, urmărindu-l pe părintele Struyf, care nu şovăie să intituleze o categorie de povestiri tocmai *Istorii despre nebuni*? Ar fi de preferat să ne întrebăm ce apropie spiritele D de spiritele C, care supravieţuiesc generozităţii lor. Se poate observa că, în ambele cazuri, o eroină umană pleacă în lumea spiritelor pentru a-şi reclama dreptul său (un ulcior de apă, focul), în timp ce în A spiritele răpesc o victimă care pierde orice caracteristică umană. Generozitatea spiritelor pare a fi preţul unei cereri voluntare îndrăzneţe, în care se poate vedea imaginea însăşi a iniţierii *kimpasi*, prilej cu care candidaţii, supuşi unor examene diferite, suferă momentan de foame, pentru a avea dreptul să se bucure mai tîrziu de protecţia spiritelor *nkita*. De altfel, în anumite rituri kongo, focul este unul din mijloacele cele mai sigure de a scăpa de prezenţa, excesivă de data aceasta, a anumitor spirite abuzive *nkita*, ce se manifestă chiar în trupul femeilor, sub formă de boală-posesiune.

Mitul A şi mitul D rup definitiv contactul dintre oameni şi spirite : primul prin exces de apă, suprimînd o fată ; al doilea prin exces de foc, suprimînd trei spirite. Ar fi interesant de analizat cu atenţie, la acest stadiu al expunerii noastre, rolul respectiv al apei şi al focului în ritualul de iniţiere *kimpasi*, care reprezintă stabilirea unei comunicări binefăcătoare între tineri şi spiritele *nkita*. Dar n-aş putea întreprinde acest examen decît într-o lucrare ulterioară.

Din punct de vedere familial, este de notat că versiunea D se apropie de versiunea B, deoarece în ambele cazuri se aduce în scenă — într-un rol principal sau într-un rol secundar — o mamă care alăptează, conducînd destinele unei familii unite. Dimpotrivă, în A şi C, care se plasează sub semnul ulciorului pierdut sau prea greu, eroina trebuie să suporte jignirile mamei sau să se teamă de furia ei. Totul se petrece ca şi cînd prezenţa ulciorului, obiect mediator între apă şi foc, aduce în povestire o contradicţie a generaţiilor în sînul societăţii, tot aşa cum provoacă şi o disjuncţie provizorie a elementelor naturale sau geografice opuse (apa şi foc/rîu şi sat). Altfel spus, ca şi cum apa şi focul, lumea spiritelor şi lumea oamenilor, fiicele şi mama ar forma serii de termeni omologi. Dimpotrivă, în versiunile B şi D, opoziţia familială dispare. În B, mama a asigurat hrana celor două fete care vor recolta lăcuste ; în D, mama întreprinde căutarea focului pentru a-şi hrăni copilul. Anumite elemente ale codului pot deci să se modifice în cursul imaginaţiei mitice. În această privinţă, versiunile B şi D prezintă, într-o anumită măsură, un front cultural unit, sub semnul focului de bucătărie, în faţa lumii acvatice a spiritelor (dispuse), în anumite condiţii, să înceapă dialogul. Dar cu ce se hrănesc aceste spirite? Un al cincilea mit — o persoană *zgîrcită* — răspunde întrebării[12] :

[12] Vezi I. Struyf, *op. cit*, p. 195—197.

Kongo E. — Nkenge şi însoţitoarea sa recoltează tapioca. Prima pleacă înainte cu povara ei şi întîlneşte un grup de oameni care îi cer tapioca. Ea refuză. În schimb, însoţitoarea sa consimte cu bunăvoinţă. Ea îi invită să mănînce tapioca crudă (nepreparată), pe care o transportă în coşul său; ea insistă chiar pentru ca ei să se sature. O întîlneşte apoi pe Nkenge, şi ambele ajung la locul unde are loc macerarea. Nkenge descoperă cu mirare că încărcătura de tapioca a prins rădăcină în capul ei. Din cauza aceasta moare.

În această scurtă povestire, cu intenţie moralizatoare, a cărei funcţie aparentă este să stigmatizeze zgîrcenia lui Nkenge, eroina noastră se vede transformată în tapioca (care prinde rădăcină în capul său) datorită faptului că refuză să hrănească nişte tineri (în mod evident spirite) care cereau tapioca crudă. Această pedeapsă se aplică pe marginea apei, la locul macerării, unde Nkenge a fost răpită de spiritele *nkita* în prima povestire din seria noastră (A). Comparaţia dintre A şi E se impune cu atît mai mult cu cît, în ambele cazuri, Nkenge moare tragic din pricina spiritelor. Să ne amintim că, în prima versiune, aceştia interzic lui Nkenge etapa preliminară a gătitului, macerarea tapiocăi. A şi D îşi corespund evident cu preţul unei simple transformări. A interzice macerarea tapiocăi sau a mînca tapioca negătită este acelaşi lucru. Dar aceste soluţii se găsesc de asemenea sub o altă formă în versiunile B şi C, unde vedem spiritele morţilor refuzîndu-i pentru moment lui Nkenge — sau refuzîndu-şi lor — orice hrană gătită.

În ansamblul acestor variante este clar că spiritele *nkita* anonime, care vor să rămînă *necunoscute*, se situează sub semnul crudului, în timp ce spiritele celor morţi, care aşteaptă *să fie recunoscute*, se mulţumesc să suspende activitatea culinară.

Mitul D, a cărui eroină este mama care alăptează, descrie minuţios, complet ciclul alimentar uman pentru a-l opune acestei atitudini neumane (dar nu inumană) a spiritelor morţilor. Povestirea începe cu primele munci de desţelenire şi se continuă în timpul recoltei arahidelor. Mama îşi alăptează copilul, apoi intenţionează să-i frigă o banană. Căutînd focul pînă în ţara strigoilor, ea le propune un mod de alimentare antropofag, ca şi cînd ar vrea să proclame că aceste spirite se situează alături de animale şi de vrăjitori. Dar aceşti morţi, în aşteptarea dialogului, refuză să se lase astfel catalogaţi în rîndul regnului natural tocmai pentru că ocupă o poziţie mediatoare între natură care ignorează gătitul (coptul, pregătirea culinară) şi cultură (care respinge crudul). Ei impun o încercare umană, culturală, o *probă de limbaj*, înainte de a restitui focul şi gătitul, pe care sînt obligaţi să şi-l refuze.

În ce priveşte mama care alăptează, ea a parcurs (sau a schiţat) ciclul complet — şi contradictoriu — al alimentaţiei: la început naturală (sînul matern), apoi antropofagă, pentru a restabili în cele din urmă alimentaţia *culturală* prin excelenţă (pregătirea plantelor comestibile).

Fabula *maimuţei şirete*[13] va încheia provizoriu aceste investigaţii mitologice cărora le dă o rezonanţă comică neaşteptată.

Kongo F. — În epoca desţelenirilor, Nkenge este cerută în căsătorie de o *civetă*. Dar părinţii tinerei fete impun pretendentului un examen ciudat: el trebuie să fie capabil de a înghiţi nouă pachete de tapioca gătită, mai multe găini, precum şi nouă tigve cu vin de palmier. După ce a schimbat daruri importante cu viitorii săi socri, civeta se confruntă în ziua convenită, cu

[13] Vezi I. Struyf, *op. cit.*, p. 7—15.

imensa cantitate de hrană pregătită în onoarea sa. Eroul renunţă însă la continuarea probei gastronomice după ce a dat pe gît abia a doua porţie de tapioca. Alte animale eşuează în acelaşi fel, pînă în ziua în care se prezintă maimuţa. Acest cumătru şiret a imaginat următoarea stratagemă : a chemat alte opt maimuţe care s-au îmbrăcat cu aceleaşi straie şi s-au ascuns lîngă rîu. El înfulecă prima porţie de tapioca şi apoi dispare, pretextînd că merge să se spele pentru a-şi reînnoi forţele. După cum era de aşteptat, în locul lui îşi trimite unul din însoţitori pentru a doua probă şi aşa mai departe pînă la consumarea totală de către cele nouă maimuţe a mesei pantagruelice. Părinţii lui Nkenge, păcăliţi, cred că se găsesc în faţa unui şi aceluiaşi pretendent. Maimuţa cîştigă proba şi devine soţul lui Nkenge. Socrul îşi invită ginerele să înmîneze o sapă soţiei sale, ca ea să cultive pămîntul pentru el.

Această fabulă se leagă de ciclul nostru, mai întîi prin faptul că Nkenge este însuşi centrul interesului, apoi pentru că tema culinară ia proporţii comice. Candidaţii-gineri sînt respinşi printr-un *exces de mîncare* gătită ; condiţie hiperculturală, căreia natura umană i se refuză (ingestia unor cantităţi enorme de hrană gătită), este impusă animalelor, care încearcă să parvină prin alianţă matrimonială în lumea oamenilor. Acest efort derizoriu pentru a realiza o comunicare — printr-o cantitate neraţională de alimente şi schimb de daruri fastuase între natură şi cultură — este omolog raportului, reuşit sau ratat, dintre lumea spiritelor şi lumea oamenilor prin suprimarea bucătăriei (gătitului), despre care povestesc miturile precedente. Alianţa dintre animale şi oameni nu este posibilă decît cu preţul unei şiretenii bazate pe dificultatea oamenilor de a recunoaşte individualităţile în sînul diverselor specii. Problema *persoanei* definite ca o însuşire umană este impusă aici prin absurd. În natură nu sînt decît spirite anonime (*matebo* sau *nkita*) şi specii animale. Dialogul şi schimburile nu pot fi concepute decît între indivizi avînd fiecare un nume. De aceea spiritele *matebo* anonime trebuie transformate în persoane pentru a comunica cu ele (miturile B, C şi D). Cînd spiritele sînt decise să tacă (mitul A), ele se opun proiectului cultural al oamenilor ; în acest caz, ele nu fac decît să trimită moartea şi inundaţia, al căror semn primejdios este pudra roşie.

Iniţiaţii *kimpasi* sînt sulemeniţi cu această găteală rituală atunci cînd suportă grelele privaţiuni ale „morţii nkita". Trecerea derizorie a animalelor în sfera umană a bucătăriei şi a limbajului se însoţeşte cu o inversiune umoristică : create pentru a fi mîncate de către om, animalele care doresc să se căsătorească cu fiicele oamenilor şi să fie hrănite de către ele sînt ghiftuite cu hrană. Aceste gîşte matrimoniale ridicole se găsesc în situaţia inversă (tragică de data aceasta) a mamei care alăptează din mitul D, care nu mai e bună pentru altceva decît să fie mîncată de spirite, deoarece ea nu mai găteşte pentru nimeni, pentru nici un om.

ISTORIA FILOZOFIEI CA MODALITATE DE CUNOAȘTERE

DE

AL. POSESCU

Ramură a istoriei ca știință foarte cuprinzătoare, de un gen particular, istoria filozofiei împărtășește cu tulpina din care se trage, dimpreună cu congenerele ei, istoria culturii, a artei, a religiei, a științei, a tehnicii etc., o seamă de atribute comune, printre care și pe acelea ale unei anumite forme de cunoaștere, cu condițiile și posibilitățile ei, în bună parte speciale. Dar în prezenta comunicare, nu de acestea ne vom ocupa. Presupunîndu-le cunoscute și mai cu seamă recunoscute, deși, ca mai pretutindeni, nici aici controversele nu lipsesc, ne vom ocupa în mod special de atributele de modalitate de cunoaștere proprii istoriei filozofiei, după, bineînțeles, opinia noastră.

Am făcut această ultimă rezervă, pentru că controversele nu lipsesc nici în această materie, ca să nu spunem erorile și pînă și miturile. Cu una din acestea, și anume cu cea care ni se pare și cea mai răspîndită și cea mai greșită, am vrea să începem expunerea noastră, ca să netezim în prealabil terenul.

Este anume vorba despre opinia după care *istoria filozofiei ar fi sursa cea mai indicată de cunoaștere a ceea ce este filozofia* — singura chiar, după unii, care nu sînt puțini la număr. Filozofia, afirmă cei care o susțin, este însăși istoria ei. Aceasta pentru că, spre deosebire de științe, nu există o singură filozofie, cum există o singură fizică, o singură chimie, o singură biologie și așa mai departe, ci există atîtea filozofii cîți gînditori s-au ocupat de ea sau aproape. Așa încît ea nu poate fi studiată și cunoscută decît în diferitele ei forme istorice. Oricum, părtașii acestei opinii cred că nu se poate ști ce este și ce trebuie să fie filozofia decît cercetîndu-i dezvoltarea istorică — și încă cu de-amănuntul.

Fără să tăgăduim însemnătatea studiului istoriei filozofiei ca mijloc de pregătire filozofică — deși acordăm importanță mai mare studiului direct al operelor gînditorilor de seamă — , credem că studiul istoric al filozofiei ne poate induce mai curînd în eroare decît să ne lămurească asupra adevăratului ei înțeles.

Și iată de ce.

Rev. filoz., **15**, *11*, p. 1309–1313, București, 1968

Din studiul istoric al filozofiei nu ne putem alege decît cu impresia falsă că filozofia ar fi o îngrămădire de probleme foarte generale, nu numai nelegate între ele, dar de-a dreptul excluzîndu-se unele pe altele. Existențialiștii zilelor noastre cred că, pînă la ei, filozofia ar fi rătăcit pe căi greșite, încurcîndu-se în probleme care n-ar fi de resortul ei. Ce-ar putea să creadă despre filozofie cineva care, studiindu-i istoria, ar constata, cum nici nu s-ar putea altfel, că acei care au reprezentat-o au abordat, rînd pe rînd, probleme foarte diferite? Destul de adesea filozofia apare, în dezvoltarea ei istorică, preocupată să găsească o explicare generală și unitară a universului în cadrul unui sistem de gîndire mai mult sau mai puțin coerent. Iată însă că, în stoicism și în epicureism, ea apare ca fiind preocupată de descoperirea celor mai bune condiții ale unei vieți fericite. În scepticism, în probabilism, în empirism, în apriorism, ea apare, dimpotrivă, ca fiind exclusiv preocupată de originea, de limitele și de valoarea de adevăr a cunoștințelor noastre. Cosmologie uneori, ontologie alteori, gnoseologie destul de adesea, etică sau antropologie „filozofică", în istoria ei milenară filozofia apare ca fiind multe și de toate. În timpul din urmă, în loc să se simplifice, filozofia, la unii din cei mai reputați reprezentanți ai ei, mai mult s-a complicat, angajîndu-se în reflexii asupra istoriei, ca știință sau ca proces, asupra artei, asupra morții, asupra sensului vieții și, ca culme, asupra filozofiei ca filozofie. Să nu-i uităm și pe aceia, atît de cu trecere în zilele noastre în unele cercuri savante, care fac din filozofie o analiză logică sau numai semantică a limbajului.

De aici mulțimea și varietatea definițiilor care s-au dat în trecut și continuă în prezent a se da filozofiei. Oricine se încumetă să consulte o enciclopedie sau un vocabular de specialitate la articolul respectiv se încurcă într-un adevărat dedal, din care nu poate găsi nici o ieșire. Dacă ține să rămînă obiectiv, trebuie să sfîrșească, fie pe această cale mai simplă a consultării unui dicționar, fie pe calea mai complicată a studierii istoriei filozofiei, la concluzia că ea nu are o problematică proprie definită. Sau, cum se admite uneori, la concluzia că, în evoluția ei istorică, filozofia, din diferite motive, a abandonat unele probleme spre a îmbrățișa altele, toate fiindu-i deopotrivă, la vremea lor, proprii, deși, cel puțin uneori, incompatibile unele cu altele. Caracteristică este în privința aceasta schimbarea de problematică pe care a impus-o Socrate filozofiei coborînd-o, cum s-a spus, din cer pe pămînt, făcînd adică din ea dintr-o cunoaștere și o explicare a naturii o cunoaștere și o explicare a omului.

Din studiul istoric al filozofiei putem afla astfel cu ce s-au ocupat filozofii, nu însă ce este filozofia, dacă nu ne mulțumim cu falsa impresie că ea nu a avut un obiect definit, ci a oscilat, după timpuri și împrejurări, între mai multe. Așa încît filozofia s-ar defini nu prin obiectul ei, care n-ar fi fost totdeauna același, ci prin caracterul „de maximă generalitate al problemelor ei", cum se spune uneori. Sau, după impresia altora, că menirea ei ar fi de a înfățișa într-o glazură de speculație mai mult sau mai puțin inteligibilă anumite „goluri" ale cunoașterii rămase de pe urmele cercetării științifice. De unde și aprecierea răuvoitoare a altora că filozofii ar fi jalnici „extractori de chintesențe". Mai frecventă, din fericire pentru reprezentanții ei, este părerea că filozofia ar fi cunoașterea dezinteresată a unor lucruri de care se ocupă prea puțini visători. Concepția aceasta despre filozof ca „spectator

care nu caută nici un profit personal" o găsește de-a gata în antichitate cine studiază istoria filozofiei. Viața filozofului ar fi, după Platon, spunea Cicero, o continuă detașare a spiritului de corp, o permanentă preparare în vederea detașării difinitive prin moarte. Iar în continuare același Cicero adaugă : „Acesta e rolul filozofiei : ea ridică sufletul, îl liberează de vanele neliniști, de pasiuni și alungă groaza", (*Tusculane*, II, 4, 11). Iar Lucrețiu, în traducerea lui Naum (II, 60—62), spune :

„ Nu razele de soare, deci, nu alba
Lumin-a zilei trebuie să-mprăștie
Din suflet întunericul și spaima,
Ci observarea, studiul naturii".

„Sed naturae species ratioque", — cu propriile cuvinte ale poetului. Pe scurt, studiul istoric al filozofiei ne-ar lăsa în cel mai bun caz impresia că ea este cunoaștere pentru cunoaștere a tot ce altminteri ar putea să rămînă și necunoscut, fără vreo pagubă de ordin practic, în afară de cel mult liniștea noastră lăuntrică.

Impresie pe cît de răspîndită pe atît de greșită. Marxismul i-a dovedit definitiv netemeinicia stabilind că filozofia, în ciuda foarte generalelor ei probleme, este legată de cele mai adînci interese ale ființei umane, și anume ale omului concret, care este nu cel individual, cum s-ar crede, ci cel social. Nu vom intra aici în amănuntele unei teorii care sîntem obligați să considerăm că este cel puțin cunoscută, dacă nu și admisă de toată lumea preocupată de obiectul filozofiei. Ne vom mărgini doar să observăm, pe linia concepției marxiste despre filozofie, că omul este o ființă interesată prin excelență chiar cînd este filozof, dacă nu mai cu seamă cînd are această calitate, pe care, în treacăt fie spus, omul o are, vrînd-nevrînd, într-o formă doar mai mult sau mai puțin manifestă. Interesat este omul mai cu seamă, ca specie dacă nu totdeauna ca individ, de a-și îmbunătăți situația actuală și de a-și cunoaște și pregăti soarta viitoare în limitele posibilității și uneori chiar dincolo de ele.

La această obsedantă preocupare, filozofia a fost aceea care a căutat să găsească un răspuns, după ce, din motive care nu e cazul să le mai cercetăm aici, acela dat de religii n-a mai părut satisfăcător.

Problemă nu numai chinuitoare, dar și dificilă, a cărei dezlegare s-a constatat curînd că este condiționată de dezlegarea mereu a altor și a altor probleme, nu mai puțin dificile unele decît altele. Diferitele filozofii pe care le înregistrează istoria sînt tot atîtea răspunsuri pe căi ocolite date uneia și aceleiași întrebări fundamentale privind rostul omului ca om în lume și destinul său viitor.

Așa încît, dacă istoria filozofiei este realmente o modalitate de cunoaștere, ea nu constituie cunoașterea filozofiei în scopul pe care l-a urmărit și deci a obiectului ei, ci în mijloacele de care gîndirea omenească s-a folosit pentru a atinge un anumit scop, cel mai adesea nemărturisit, dacă nu de-a dreptul ignorat. Se pare că abia în vremea noastră filozofii existențialiști ar avea ideea de a orienta gîndirea filozofică direct spre scopul ei final, fără nici un fel de ocoluri. Adevărul este că și în rîndurile lor persistă cam aceleași nedumeriri în ce privește reala semnificație a filozofiei. Dacă în interpretarea filozofiei în lumina istoriei sale, de regulă, se ia mijlocul

drept scop, reprezentanții existențialismului iau cel mai adesea scopul drept mijloc. Lăsîndu-se antrenați de foarte răspîndita prejudecată după care obiectivul ultim al filozofiei ar fi de a răspunde la dezinteresata problemă a naturii în sine a ființei, ei lunecă mai totdeauna în preocupările lor, în cele din urmă, înspre rezolvarea acestei probleme, deși primul lor pas e, de obicei, bun, sau ar fi bun dacă n-ar pleca de la o falsă înțelegere a omului.

Singurul răspuns direct, complet și temeinic, dat problemei reale a filozofiei, care este aceea a destinului ființei umane, este acela dat de filozofia marxistă. Evident, este vorba de un răspuns de principiu, și nu de unul cuprinzînd toate amănuntele. Direct este acest răspuns pentru că nu se încurcă în labirintul problemelor filozofice fără a arăta în mod precis că o face în vederea rezolvării, deopotrivă teoretice și practice, ceea ce este foarte important, a situației omului în lume, și anume a adevăratului om, care este cel social. Răspunsul marxist mai este și complet, pentru că, deși nu dă soluții tuturor problemelor filozofice posibile, indică totuși în mare sensul rezolvării lor. Și mai este, în fine, temeinic pentru că, chiar dacă anticipează ipotetic viitorul, o face în limitele și în condițiile previzibilității științifice.

Nimic nu e mai fals decît a susține că filozofia marxistă ar prezenta în problematica ei goluri, care ar trebui să fie umplute cu împrumuturi de la existențialism sau din alte părți, opinie susținută nu numai de filozofi nemarxiști, ci pînă și de unii de formație marxistă. Inchietudinile omului contemporan, pe care le are în vedere mai cu seamă opinia la care ne referim, sînt de domeniul psihologiei, individuale și colective, și al psihoterapiei. Credem că filozoful se poate interesa de ele în măsura în care ele comportă o explicare ideologică, în care privință nu încape îndoială că filozofia marxistă oferă cele mai științifice posibilități de rezolvare.

Se poate conchide de aici că nu ar exista cunoaștere filozofică dezinteresată, dorință de a ști, sete de cunoaștere pentru cunoaștere? Se poate de asemenea conchide de aici că nu ar exista și probleme filozofice de pură teorie generală, destinată a lega logic cunoștințele noastre și a le fundamenta, mai cu seamă pe cele dobîndite în științele particulare?

Credem că nu. Dar recunoaștem în atare probleme, care nu mai sînt nici măcar indirect legate de preocuparea noastră egoistă pentru situația omului în lume, o formă evoluată de dezvoltare a minții omenești, pentru care coerența logică a ideilor a devenit o nevoie ca și organică, așa încît nesatisfacerea ei poate produce o adîncă stare de nemulțumire. Totuși, cînd aici se amestecă și filozofia, cu viziunea ei despre lume în general, e cert că ea nu o face uitîndu-și scopul ultim.

Tocmai în punctul acesta credem că istoria filozofiei mai oferă o a doua modalitate de cunoaștere, și anume aceea a diferitelor etape de dezvoltare a minții omenești în cunoașterea și explicarea generală a lumii. Pentru că istoria filozofiei nu este numai succesiunea, pe același plan de gîndire umană, a diferite probleme și soluții — așa cum se crede prea adesea — , ci și succesiunea a diferite moduri de a gîndi ale omului. Nicăieri decît în desfă-

șurarea gîndirii filozofice nu se poate urmări mai bine procesul acesta de continuă dezvoltare a gîndirii omenești. De unde rezultă că la istoria filozofiei vor trebui să apeleze în primul rînd aceia care încearcă să rezolve problema generală a modalităților cunoașterii.

Fără să anticipăm asupra rezultatelor acestei cercetări, ne mărginim să-i relevăm, în încheire, însemnătatea, arătînd că prin stabilirea ordinii cronologice de apariție a diferitelor modalități de a gîndi ale oamenilor se ajunge *ipso facto* la stabilirea unei ierarhii valorice a lor, problemă de altminteri încă atît de controversată.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

HELIADE ȘI HEGEL

DE

GEORGE NIȚU-CANTACUZINO

Personalitate de prim rang a culturii române, *Ion Heliade-Rădulescu* constituie încă și astăzi în fața lumii „o enigmă neesplicată", după expresia lui Eminescu. Scăldat în eresuri, în mituri și în lumea profeților pe care le-a predicat, adevărul asupra lui Heliade, e foarte contradictoriu, ca însăși viața și opera sa. Pe bună dreptate D. Popovici, în studiul său de literatură comparată, *Ideologia literară a lui I. H. -Rădulescu*, scria: „Puțini sînt scriitorii a căror activitate să fi stîrnit discuțiuni atît de înverșunate și aprecieri atît de hotărît contradictorii ca Heliade-Rădulescu. Contimporanii și urmașii l-au discutat cu o egală pasiune"[1].

Pornind de la suprinzătoarea operă heliadistă *Echilibru între antiteze* și de la *Biblice*, în care triadele sînt reprezentate și grafic prin *delta*, precum și de la versurile lui Eminescu:

„Eliad zidea din visuri și din basme seculare
Delta biblicelor sînte, profeților amare",

mulți exegeți au înclinat să vadă în concepțiile filozofice ale creatorului *Sburătorului* influența lui *Hegel*. Astfel, Petre V. Haneș, în „Prefața" la *Echilibru* . . . (Edit. „Minerva", București, 1916), consideră categorică influența dialecticii lui Hegel asupra lui Heliade. D. Murărașu vorbește de asemenea despre procesul dialectic al triadelor lui Heliade din *Biblice*[2]. Însă George Călinescu abordează altfel problema: „S-a crezut că Eliade a hegelianizat, dar că el ar fi citit pe Hegel e foarte problematic. Punerea filozofului german pe lista Bibliotecii universale, care, poate, e redactată de mai mulți, nu spune nimic căci lista a putut fi făcută după manuale. Cărțile de sinteză filozofică din care cita poetul nu prea dau mari speranțe asupra lecturilor de care, de le-ar fi avut, ar

[1] D. Popovici, *Ideologia literară a lui I. H. Rădulescu*, București, Edit. „Cartea românească", 1935, p. 5.

[2] D. Murărașu, *Din izvoarele poeziei „Epigonii"*, în „Preocupări literare", I, nr. 3, 1 martie 1936.

fi făcut mare caz, cum face de un Cahen și de Sacy, pe care-i citează mereu ca traducători ai *Bibliei*, sau de un *Salvador*, cu *Historia sa despre instituțiile lui Moyse*. O idee vagă despre Hegel se pare a fi avut, însă mijloacele de a-l înțelege îi erau refuzate. Inteligența înnăscută îl ajută să gîndească singur pe sugestii simple. Afară de ideea de «echilibru între antiteze », nimic hegelian nu e la Heliade, căci identificarea între spirit și existență nu se face și cei doi termeni duh-materie sînt primordiali. Triada lui Eliade e un «număr mistic », simbolic, ce urmează a fi interpretat, iar istoria universală este o reprezentație ermetică a Ființei supreme, care se destăinuie prin evenimente semnificative și prin profeți. Punct de plecare al filozofiei este omul, acel eu care poate fi privit din trei puncte de vedere : somatologic, psihologic și moral. De unde treismul"[3]. După solida argumentație a acestui lung și complet citat nu mai este decît un pas pînă la negarea absolută a influenței lui Hegel asupra lui Heliade. Dar aprecierea influențelor pe care le suferă creatorul unei opere e atît de greu de definit cu rigoarea matematicii, încît întotdeauna poate interveni un *ce* care să răstoarne toate datele problemei. De unde relativitatea sentințelor în artă. Fiindcă orice operă este în primul rînd o atitudine generală a creatorului în fața vieții, atitudine în care se reflectă nu numai influențele externe, ci și ceea ce artistul sau savantul ca om a moștenit de la poporul său. Uneori în aprecierea concepțiilor filozofice ale unui creator se pornește de la ideile pe care acesta le-a cunoscut sau afișat în viață, uitîndu-se faptul că opera nu este niciodată o sumă de influențe receptate, ci un produs aparte, drumul de la concept la imagine avînd o dialectică suprinzătoare. „Complexitatea factorilor care condiționează arta, caracterul ei relativ independent, ca și contradicția manifestată nu arareori între concept și imagine, intenție și creație, ridică și astăzi în fața cercetătorilor problema raporturilor dintre *personalitate* și *operă*, pe de o parte, și dintre *operă*, *personalitate* și *viață*, pe de altă parte. Se poate considera ca un adevăr elementar în artă faptul că niciodată concepțiile ideologice ale artistului nu-și găsesc corespondentul fidel în operă, Lev Tolstoi și Balzac fiind exemple elocvente în acest sens"[4]. Și chiar Heliade. Fiindcă acest poet cu alură de profet nu a făcut filozofie de dragul filozofiei, ci, ca orice scriitor angajat care a făcut parte din generația eroică de la 1848, a folosit filozofia ca o armă a arsenalului de luptă ideologică, căutînd să transpună teoriile sociale care-i convin la realitățile patriei, considerîndu-se un mentor al maselor, un profet chemat să împartă binele și răul.

De aici libertatea excesivă cu care judecă oamenii și popoarele în memoriile sale. De aici tonul biblic al scrierilor lui. Pornind de la aceste premise, el a încercat să dea o explicație filozofică istoriei umanității, servind poporului său pilde pentru viitor din experiența amară a trecutului. Că nu toate studiile sale de istorie aveau o bază reală o dovedește și faptul că a luat drept adevărată *falsa cronică a lui Huru*. În ciuda unor astfel de erori, Heliade a fost un mare cunoscător al istoriei popoarelor, și sub avalanșa argumentelor istorice — domeniu în care se orienta cu o mare mobilitate intelectuală — își impresiona și punea în dilemă nu arareori contemporanii.

---

[3] G. Călinescu, *I. Eliade-Rădulescu*, București, Edit. tineretului, 1966, p. 5.

[4] Cf. George Cantacuzino, *Superioritatea operei sau a personalității* ? în „Orizont" (1967), nr. 4, an. XVIII (163), p. 56.

Spirit enciclopedic ardent, el a parcurs cu frenezie mari domenii ale culturii universale, căutînd peste tot dovezi în sprijinul crezului său politic şi al activităţii sale. Însă, nesincronizîndu-se perfect cu veacul, Heliade, ca un Ianus al României moderne, a rămas izolat spre sfîrşitul vieţii sale, acest fapt alimentîndu-i şi mai mult părerea că este un martir în mijlocul semenilor săi. De unde această părere? Produs complex şi contradictoriu, ca şi epoca în care a trăit, Heliade îşi făureşte, sub multiple influenţe, un crez ideologic şi literar compozit. Acest lucru îl recunoaşte astfel : „Eclectismul este mai mult un mijloc, un metod oarecare, o sistemă d-a-şi lucra cineva o doctrină ce profesează"[5]. Dacă în crezul său literar intrau elemente romantice alături de cele reţinute din dezagregarea sistemului clasic, ceea ce-l face pe D. Popovici să vadă în Heliade „imaginea unui Boileau eşuat", în formaţia sa ideologică influenţele sînt de o mare diversitate. Mesianismul lui Lammenais e covîrşitor. De la Voltaire e vădită arta de a diserta şi tonul sentenţios. De la socialiştii francezi împrumută concepţii ale socialismului utopic, pe care le altoieşte pe ideile creştinismului primitiv, impregnîndu-le cu viziuni umaniste hugoliene. Despre Fourier declară, în *Echilibru . . .*, că l-a citit încă din 1832. De la un herald al doctrinei saint-simoniene Pierre Leroux şi de la profeţii creştini receptează concepţia despre natura divină a artei, revendicînd mai tîrziu rolul poetului, profet şi luptător, mediator între cer şi pămînt, concepţie care se va incarna profund în fiinţa sa. În anii exilului, Heliade a legat prietenii cu tot felul de socialişti poeţi şi profeţi, revoluţionari în clipe grele. De aici cultul său pentru funcţia civilizatoare a poetului, *mesianismul artei sale*. De aici traducerea *Bibliei* şi comentariile asupra acesteia, *Biblicele*. Ca şi Volney, Heliade adoptă tonul de mag şi stilul biblic pentru a-şi instrui poporul cu lecţia istoriei. De aici nevoia de a-şi expune ideile într-un sistem şi naşterea firească a *Echilibrului între antiteze* (1859-1869), această enciclopedie a spiritului critic românesc. Că Heliade n-a fost un socialist în accepţiunea modernă a noţiunii e incontestabil. El s-a aşezat lîngă socialişti, dar cu serioase rezerve, considerîndu-se fără Crist, ca un Proudhon în rătăcire.

În acest sens, sistemul său filozofic are o construcţie idealistă, bizară, şi nu trebuie să căutăm în el rezonanţe contemporane nouă. Ceea ce surprinde însă şi astăzi este nu atît construcţia acestui sistem, ci „carnea" lui, imaginile, analizele rafinate ale „dualităţilor monstruoase", ale contrariilor, din echilibrul cărora rezidă binele. Aceasta e semnificaţia generală a operei lui Heliade, semnificaţie de care vorbeşte Hegel în *Prelegeri de estetică* ca o condiţie *sine qua non* în aprecierea oricărei opere de artă. Însă sensul operei nu se opreşte aici. Dacă al doilea titlu al *Echilibrului . . ., Issachar*, pornind de la numele unuia dintre cele 12 triburi ale lui Israel, şi anume cel mai muncitor, semnifică *ţăranul*, *Laboratorul* (titlul al treilea) înseamnă *muncitorul*, iar *spiritul şi materia* (ultimul titlu) are semnificaţia simbolică a celui dintîi. Cu toată aura mitică şi religioasă a sistemului său, gîndirea filozofică a lui Heliade, oricît de naivă pare pe alocuri, este cea dintîi care străbate înaintea lui Eminescu o operă literară, dîndu-i unitate. Căci adevărata dialectică a lui Heliade izvorăşte din arta cu care a intuit resorturile intime ale dualităţilor trecute în revistă, unitatea acestor contrarii, condiţionările

5 *Filozofie. Încheiere la cele zise*, „Curier de ambe sexe", p. 384.

lor reciproce și evoluția lor istorică. Marcînd alături de *Biblice* stadiul final al operei lui Heliade, *Echilibru între antiteze* cuprinde considerații filozofice, istorice, politice, etice și artistice, în care disertația și meditația, sentința și imprecția, interogația și apostrofa, indignarea și amărăciunea alternează într-un stil uluitor, iar *adevărul* și *ficțiunea* s-au contopit într-o îngemănare atît de tulburătoare, încît opera constituie pe drept cuvînt cel mai surprinzător eseu din istoria literaturii noastre.

Deși, după părerea lui D. Popovici, Heliade concepe progresul omenirii în sens saint-simonist, tot el este împotriva importului de forme și instituții sociale, promovînd ideea valorificării tradiției naționale în organizarea democratică a țării, însă o democrație a creștinismului primitiv. Fiind promotorul ideii de evoluție, militînd pentru legi pămîntene și revoluție pașnică, el lansează aparent-paradoxalele sale lozinci : ,,Respect la proprietate ; respect la persoane !", ,,Urăsc tirania ; mi-e frică de anarhie !".

Heliade este precursorul teoriei formei fără fond în politică și dușmanul înfocat al ciocoilor, al parveniților, susținînd că la noi n-a existat o boierie ereditară, ci numai funcțională, clasa conducătoare fiind deschisă oricui. De aici focul revărsat de el împotriva ,,evgheniei", clasă conducătoare parazitară, în care titlurile de noblețe se moștenesc.

Pe Heliade, ca și pe toți fruntașii revoluției de la 1848, i-a călăuzit, indiferent de oscilările și de greșelile tactice de moment, ideea unității naționale, care le era scumpă. Trăind însă, cum spune Călinescu, într-o lume plină de compromisuri, pactizări și trădări, uneori inexplicabile, Heliade, temperament vulcanic, plin de bun-simț în politica speculativă, dar incapabil de a înțelege necesitățile momentului și urmărind realizarea țelurilor sale programatice într-un mod dogmatic, se rupe tot mai mult de realitate și croiește planuri vizionare de reformare a viitorului, rămînînd treptat un izolat între ai săi. Toate acestea explică în bună măsură oscilațiile, nedumeririle, revolta și sarcasmul din scrierile sale filozofice și politice.

În ciuda acestor erori și contradicții care poartă amprenta timpului său, ceea ce surprinde și astăzi în opera lui Heliade este spiritul de intuiție cu care analizează esența fenomenelor sociale, arta cu care surprinde condiționarea reciprocă a fenomenelor. Căci Heliade, în ciuda limitelor concepției sale, este în primul rînd un mare artist, care a zugrăvit cu o rară finețe diversele fațete ale categoriilor analizate. Trecînd în revistă *Tirania și anarhia*, *Superstiția și ateia*, *Guvernul și poporul*, *Egalitatea* și *Evghenia*, *Tiparul și cenzura*, *Dreapta și stînga*, adică toată istoria instituțiilor sociale, Heliade și-a conceput opera (*Echilibru . . .*) ca un ,,curs de filozofie a istoriei", declarînd : ,,Pentru noi binele stă în echilibrul antitezelor". Desigur că multe idei vehiculate în această scriere sînt perimate, unele avînd puternice note paseiste. Dar ceea ce face savoarea acestei opere este arta cu care scriitorul trece de la concept la imagine, într-o alchimie ale cărei valențe sînt uneori neașteptate chiar și pentru autor. Stilul sentențios, conservator, ,,mai bine un veac de tiranie decît o noapte de anarhie", alternează cu tonul violent, Heliade intuind fizionomia morală a românilor, pe care ,,disperația l-a făcut a-și rîde de toate", din care cauză este ,,caustic sau arzător, ca și focul ce arde în inima lui".

Iată o considerație actuală și astăzi : ,,Spre a judeca un popor se cuvine a lua în considerație natura lui, credințele lui și însești prejudecățile

lui" ; sau : „Unul din caracterele ce disting mai mult societăţile decăzute din starea normală a umanităţii este de a profera un principiu şi de a practica altul".

Pentru a înţelege esenţa *Echilibrului* ... eseu filozofic plin de calităţi artistice remarcabile, cuvintele lui Heliade sînt semnificative : „Descrierea noastră nu e poezie, ci proză istorică scrisă din inima ce ne sîngeră". Poate că acest sentiment al revoltei sincere împotriva ipocriziei vremii a dat scrierilor lui, sub raportul permanenţei lor, senzaţia de viaţă surprinsă în ipostazele ei contradictorii. Fiindcă, orice s-ar spune, Heliade a intuit magistral dialectica vieţii în descrierile sale artistice.

În *Souvenir et impressions d'un proscrit* (1850), confesiune amară în care-şi exprimă durerea exilului şi dorul de „patria trădată şi în agonia morţii", Heliade filozofează asupra destinului uman în pagini în care reportajul şi eseul filozofic alternează cu multă artă. Trecînd prin Europa, ruinele fostelor regate îl fac să exclame : „Nimic nu e durabil în lumea asta, afară de adevăr", iar în Franţa, văzînd tabloul social al claselor, scrie : „Inegalitatea materială şi intelectuală aduc fatal inegalitatea morală".

Despre muncă avea o concepţie înaintată, spunînd : „Munca zeifică pe om". Ridicîndu-se împotriva nedreptăţii, exploatării, pentru o societate în care să fie „o mişcare de principii, de conservare, de ordine, mişcare în contra tiraniei, în contra patimilor şi anarhiei", spiritul său moderat e evident. Cît priveşte concepţia sa despre socialişti, aceasta reiese din următorul pasaj : „Oameni ai progresului care vă numiţi *socialişti* — spune el în comentariul la *Tatăl nostru* — şi pe care eu, oricare ar fi deosebirea noastră de păreri, vă numesc adevăraţi creştini, voi aţi făcut să lucească asupra lumii adevărurile evangheliei ascunse de scrierile geloase ale catolicilor. Sînteţi comentatorii creştinismului . Din elementele evanghelice vreţi să ridicaţi un edificiu, din principiile sale voi vreţi să faceţi o ştiinţă", arătînd mai departe că „misiunea noastră e d-a lumina, nu d-a guverna", deci misiune de apostoli ai unor adevăruri din rîndul cărora se socotea că face parte. Edificatoare sînt în acest sens cuvintele lui Heliade, scrise parcă pentru a se autocaracteriza : „Orice om nu este azi un om multiplu ; el concentrează în sine ideile şi adevărurile a milioane de martiri. Orice soldat al progresului preţuieşte mii de alţi soldaţi".

Oare un om de talia lui Heliade-Rădulescu, personalitate formată în spiritul marilor enciclopedişti, scriitor care a parcurs cu atîta pasiune cultura universală, să nu aibă nimic comun cu Hegel în afară de titlul operei sale *Echilibru* . . . ? Profesorul Al. Piru, în eruditul studiu introductiv la I. H.-Rădulescu, *Opere*, pare să pună punct discuţiei cînd afirmă că filozofia lui Heliade, ca filozofie fideistă de mijloc, „vizează restabilirea armoniei lui Leibniz prin contrabalansarea contrariilor *nu în spirit hegelian*, cum s-a putut crede la un moment dat, ci în sensul concepţiei proudhoniere din *Discours sur la célébration du Dimanche*, 1839 („l'harmonie est l'équilibre dans la diversité"), *La Philosophie du progrès* (1853, p. LVII)"[6]. Că Heliade l-a studiat pe Proudhon e un fapt sigur, amintit de scriitor în *Souvenir et impressions d'un proscrit*. Însă tot acolo şi aiurea Heliade

[6] Al. Piru, *Studiu introductiv* a *I. H. Rădulescu*, în *Opere*, Bucureşti, E. P. L., 1967 (subl. ns.).

polemizează cu Proudhon, pe care-l socotește „agent al spiritului celui rău".

Se ridică problema, cum a fost posibil ca Heliade să-și clădească ideile sale pe sistemul unui adversar de care-l despărțea o prăpastie, ateismul, pe cîtă vreme de Hegel îl apropia idealismul concepțiilor? Că la Heliade și la elevii săi a existat dorința de a edita din Hegel *Fenomenologia spiritului* și *Enciclopedia științelor filozofice* e lucru sigur. Toate acestea par a face ca balanța să încline din nou în favoarea influenței lui Hegel asupra lui Heliade. Numai că *George Călinescu*, în studiul citat, pare să infirme și aceste argumente cînd spune: „*Santa cetate*, scrisă în terzarima, are factură dantescă. Cuprinsul e în mod curios utopic. Eliade e un conservator, un vrăjmaș al socialismului, al Pandemoniului, pe de altă parte îl vedem un înflăcărat al lui Fourier și un adept al lui Proudhon, căci încercarea din 1858—1866 de a face o asociație agricolă, de nu va fi conținut intenția ascunsă a unui falanster, era o instituție de credit pentru ajutarea muncii"[7].

Este sau nu este Hegel un model pentru Heliade în făurirea sistemului său filozofic? Iată o întrebare al cărei răspuns poate fi una dintre cheile dezlegării enigmei sfinxului literaturii române. Mediile socialiste pe care le-a frecventat la Paris pledează în favoarea influenței lui Hegel asupra sa. Însă, chiar dacă nu ar fi fost influențat de Hegel, Ion Heliade-Rădulescu rămîne în istoria literaturii române un scriitor de mare clasă, un virtuos prin tot ce a creat mai bun, un precursor care prin cultivarea tradiției viguroase a artei cronicarilor munteni a deschis în literatura noastră o perspectivă largă stilului polemic românesc, stil care avea să-și dezvăluie valențe nebănuite la corifei de talia unui Hasdeu, Eminescu, Cocea sau Arghezi. Oare nu și în arta lui Heliade găsim profesată o estetică a urîtului fir ideatic al cărui embrion se află la Radu Popescu și la unii cronicari munteni?

Deși inegal atît în viață, cît și în artă, Heliade va rămîne în literatura română primul *poet mesianic*, ale cărui umbre din viziunile dantești ardent zugrăvite nu-i pot întuneca meritele.

[7] G. Călinescu, *op. cit.*, p. 61.

CRONICA IDEILOR

TEHNICA ȘI PROBLEMA ÎNTOARCERII LA M. HEIDEGGER, SAU DESPRE ESENȚA FIINȚEI ȘI REVELAREA EI PRIN ARTĂ

DE

MARCEL PETRIȘOR

Întrebarea pe care și-o pune tot mai multă lume în legătură cu tehnica și sensul ei și-o pune și Heidegger în contextul unei gîndiri cu care lumea europeană este destul de obișnuită și, mai ales, în cadrul unui studiu special, cartea *Die Technik und die Kehre*, a cărui analiză ne propunem s-o facem.

A-ți pune problema tehnicii înseamnă pentru Heidegger a stabili mai întîi de toate un raport cu ea. Din acest raport, prima concluzie care se degajează, la un contact încă destul de superficial, e că tehnica nu este totuna cu esența tehnicii, după cum copacul, spune Heidegger, nu este totuna cu ceea ce constituie esența lui. Atunci ce este totuși tehnica? Din definițiile obișnuite ar reieși că tehnica este un mijloc folosit la realizarea unui scop, pe de o parte, iar pe de alta că ea este un fapt, adică ceva săvîrșit de mîna omului ca rezultat al unui anumit scop deja realizat. Ea este deci un instrument, concluzie valabilă atît pentru tehnica concepută acum cîteva secole, cît și pentru accepția ei contemporană. Această precizare o socotește el necesară, întrucît pe baza ei se va stabili raportul dintre om și tehnică. Tendința ca omul să stăpînească tehnica se va accentua cu atît mai mult cu cît tehnica încearcă să-i scape din mînă.

Întrebarea care se pune acum este aceasta : dacă tehnica este numai un instrument, de unde provine tendința de emancipare a ei? Răspunsul se poate căpăta numai încercînd să se dezvăluie ce este ea în sinea ei și în ce constă esențialitatea tehnicii.

Prin faptul că tehnica se definește ca mijloc utilizat în vederea unui scop, analizîndu-se mijlocul drept ceva prin care altceva acționează, se ajunge la ideea de cauzalitate, stabilindu-se astfel că acolo unde se

Rev. filoz., **15**, *11*, p. 1321–1327, București, 1968

urmăreşte un scop, acţionează un mijloc, unde domneşte instrumentalul, domină cauzalitatea[1].

Cercetînd însă instrumentalul în lumina celor patru feluri de cauzalitate, cărora şi el se supune (*causa materialis*, *formalis*, *finalis* şi *efficiens*), descoperim că în orice obiect constituit se găsesc : o materie din care este făcut, forma sub care se prezintă obiectul, scopul pentru care este făcut, precum şi acţiunea celui ce a făcut obiectul. Deci la baza obiectului stă o determinare (*ver-an-lassen*) împătrită, iar determinarea, pentru că întotdeauna face să treacă ceva din inform în ceva formal, capătă caracterul de cauzalitate, adică de scoatere, de aducere a ceva în evidenţă (*her-vor-bringen*). Această scoatere în evidenţă se produce, la rîndul ei, numai cînd se dezvăluie ceva ascuns. Ceea ce se scoate în evidenţă se bazează şi dispare în ceea ce se numeşte descoperire. Este, spune Heidegger, ceea ce numesc romanii *veritas*, adică spunem adevăr şi înţelegem, de obicei, exactitatea prezentării. După acest lung ocol, se impune întrebarea : şi ce are a face adevărul cu tehnica ? Răspunsul pe care-l dă Heidegger este că această legătură cuprinde în ea totul în ceea ce priveşte tehnica, adică ceva în lumina căruia din nou tehnica se vădeşte a fi esenţa descoperirii, a dezvăluirii.

Pe de altă parte, întrebîndu-se asupra semnificaţiei cuvîntului grecesc τέχνη, de unde se şi trage etimologia cuvîntului tehnică, Heidegger stabileşte pentru această noţiune două semnificaţii : una, cea de artă, şi prin aceasta înrudîndu-se cu ποίησις, adică cu creaţia, iar alta în accepţia platonică, înrudită cu cuvîntul ἐπιστήμη, adică cu cunoaşterea luată în cel mai larg sens al ei.

În calitate de modalitate sau fel de adevăr, şi aici iar e un joc de termeni greceşti „ τέχνη ist eine Weise des ἀληθεύειν, tehnica descoperă ceea ce singur n-ar putea ieşi la iveală.

Întrucît scopul tehnicii moderne este de a produce energie — — aceasta în cea mai mare parte — mai mult decît a dezvălui sau de a descoperi, ea capătă un caracter de prefacere, de transformare care se petrece în felul următor : energiile ascunse se dezlănţuie, dezlănţuirea se modifică, modificatul se înmagazinează, înmagazinatul iarăşi se împarte, şi acest produs, după împărţire, se transformă, aşa că descoperirea închide în sine toţi aceşti termeni : dezlănţuitul, modificatul, înmagazinatul, împărţitul şi transformatul.

În acest fel, o veche stare a lucrurilor capătă prin „descoperire" (*Entbergen*) o nouă orînduire, aşezare interioară (*Bestellen*) care capătă numele de stare proprie (*Bestand*) şi care este cu totul altceva decît obiectul.

Un tren de marfă, spune Heidegger, poate fi perceput ca un obiect, deşi în sine el reprezintă posibilitatea transportului. Maşina concepută de Hegel ca unealtă de sine stătătoare este socotită de Heidegger ca ceva dependent de orînduirea orînduitului[2], iar cel ce realizează acest

[1] „Wo Zwecke verfolgt, Mittel verwendet werden, wo das Instrumentale herrscht, da waltet Ursachlichkeit, Kausalität" (M. Heidegger, cap. „Die Frage nach der Technik" din *Die Technik und die Kehre*, ed. Neske, Freiburg, 1954, p. 7.)

[2] „Vom Bestand her gesehen, ist die Maschine schlechthin unselbständig ; denn sie hat ihren Stand einzig an dem Bestellen von Bestellbarem" (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 17).

raport, această dependenţă este omul. În felul acesta, omul face parte din ceea ce numim însuşi modul de descoperire[3].

Astfel, şi aici vrea să ajungă Heidegger, descoperirea tehnică nu este numai un făcut omenesc ci ceva în care însuşi omul intră ca parte constitutivă sau, mai exact, ca element cauzal integrat în acea *causa efficiens* la care se referea el mai înainte şi pe care o întîlnim şi la Aristotel. Cu toate acestea însă, esenţa tehnicii el o socoteşte a fi ceva ce face omul să descopere adevărul în esenţa orînduitului ca structură. Acest ceva îl numeşte el *Ge-stell*, dar nu ca instrument sau unealtă, cum era vechea şi obişnuita accepţie a noţiunii, ci ca totalitatea esenţială, ca scheletul oricărei prezentări.

Esenţa tehnicii nu trebuie confundată însă cu tehnicitatea, din aceasta făcînd parte instrumentele de operaţie şi montajul propriu-zis, adică aranjamentul, iar esenţialitatea fiind însuşi principiul ordonator care acţionează prin om. De aici trage el concluzia că esenţa acestei tehnici se poate clasifica numai prin raportarea ei la religios sau metafizic, un metafizic însă în care omul apare supus unor factori determinatorii în acţiunea sa.

În lumina acestor idei, fizica modernă nu mai apare ca fizică experimentală, ci orînduitoare a unor energii pe care le cuprinde natura în sine. Ea este deci precursoarea nu a tehnicii, ci a esenţei tehnicii, care prin faptul că este *Gestell*, adică *totalitate esenţială a oricărei prezentări*, trebuie să schimbe ştiinţele naturale exacte.

O altă latură a problemei este raportul nostru cu esenţa tehnicii: de vreme ce esenţa tehnicii este ceva ce pune omul pe drumul oricărei descoperiri, prin care realul devine mai mult sau mai puţin perceptibil, durată, permanenţă, şi cum această punere pe un anumit drum se numeşte trimitere (*schicken*), trimiterea generală care pune omul pe calea descoperirilor se va numi şi ea soartă (Geschick). De la acest *Geschick* se ajunge la *Geschickliche*, la fatidic, adică la ceea ce stă sub determinarea sorţii, un „*ce*" care în totalitatea lui, ca obiect al determinării, devine istorie. Libertatea omului faţă de această determinare a sorţii se manifestă în a accepta sau nu impulsul tehnicii, care, cum am spus, este dezvăluire. Situat între aceşti doi tremeni ai alternativei, a accepta sau nu impulsul determinării, şi avînd posibilitatea abţinerii, omul este totuşi primejduit de determinarea istoriei [4].

Determinismul descoperirii, ceea ce-l împinge pe om la descoperire, şi nu descoperirea ca fapt este primejdie (*Gefahr*). M. Heidegger descoperă în particulele limbajului sensuri nebănuite. Înfirea omului fiind această pornire spre descoperire, element definitoriu de altfel pentru un om în accepţia heideggeriană, faptul se petrece în cadrul unei experienţe (*erfahren*). Particula „ge" indicînd în germană reflexivitate *die Gefahr* (primejdia), este rezultatul aplicării acestei acţiuni de experiere asupra sinelui. Aşa se explică afirmaţia sa că „destinul descoperirii este în sine nimic altceva decît primejdia" [5].

---

[3] „Indem der Mensch die Technik betreibt nimmt er am Bestellen als einer Weise des Entbergens teil" (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 18)

[4] „Zwischen die Möglichkeiten gebracht, ist der Mensch aus dem Geschick her gefährdet" (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 26).

[5] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 26.

Dar sursa acestei primejdii nu este tehnica, ci esența tehnicii, adică acea împingere spre dezvăluire, care se face numai în tipare structurale (*das Gestell*). Dominația structurii, dezvăluită omului tot dintr-o pornire a sa, înlătură pentru el posibilitatea descoperirii a ceea ce stă în spatele acestei structuri[6].

De aici, de la această constatare a sa, făcută cu multă subtilitate analitică și cu multe implicate etimologice — etimologia exprimînd pentru Heidegger o adevărată istorie a devenirii — după ce stabilește în ce constă amenințarea sau primejdia tehnicii, el trece brusc la afirmația coexistenței contrariilor, menționînd că, acolo unde există primejdia, în aceeași măsură există și posibilitatea salvării. Punctul de plecare îl constituie două versuri din Hölderlin:

„Wo aber Gefahr ist/ Das Rettende auch" (Unde-i primejdie există și salvare) [7].

Afirmația lirică nu rămîne însă nesprijinită iar de o ulterioară analiză a ceea ce înseamnă *Das Rettende* (ceea ce salvează).

Analiza însă începe prin constatarea că a salva înseamnă a apuca ceea ce este amenințat să dispară și a face în așa fel ca acest amenințat să nu dispară, ci să se continue. Ba mai mult, întrucît esența tehnicii, în tendința ei de descoperire, falsifică aspectele esenței tocmai prin această tendință de dezvăluire, a salva înseamnă a proceda în așa fel înăuntrul esenței, încît aceasta să poată fi redusă — ea fiind deformată de tendințele dezvăluitoare ale tehnicii — la forma ei originală, să poată fi restabilită în autenticitatea ei. Cu aceasta dominația tehnicii nu este năruită, ci numai deplasată pe alte aspecte ale esenței.

Ceea ce este important aici la Heidegger e faptul că salvarea și esența tehnicii, *Retten — Ge-stell*, sînt considerate ca fiind într-un raport dialectic de mare echilibru. Într-un fel, observația, de o mare finețe, are antecedente extrem de îndepărtate în istoria gîndirii omenești, concepute însă ca opoziții între bine și rău (paralelismul fiind valabil numai în măsura în care tendința tehnicii de falsificare a esenței poate fi considerată ca rău, iar cea a salvării prin asigurarea autenticității esenței, ca bine).

Din toate rămîne însă pentru Heidegger stabilit un fapt, acela că în esența tehnicii stau și primejdia, și posibilitatea de a evita această primejdie, adică salvarea. Contrariile coexistă deci în sînul aceleiași procesualități. Reacția împotriva răului nu va fi deci o reacție împotriva tehnicii, ci împotriva unei anumite orientări a ei. Și aceasta datorită faptului că esența tehnicii ca imbold spre descoperire este altceva decît esența propriu-zisă, esență care încă în accepția antică (Platon, Socrate), pe care și-o însușește și Heidegger, este ceea ce se păstrează ca fiind ceva permanent identic cu sine. În acest sens, el stabilește o egalitate între noțiunea *Wesen* (ființă, esență) și *währen*, care înseamnă a păstra, a

[6] „Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, dass dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprügliches Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer an fänglicheren Wahrheit zu erfahren" (Dominația sistemului amenință cu posibilitatea ca omului să-i poate fi refuzat faptul de a se putea retrage într-o dezvăluire, descoperire originară, și astfel fiindu-i imposibilă încercarea, experimentarea unui adevăr incipient) (*op. cit.*, p. 27).

[7] „Patmos", Ed. Dellingrath, IV, p. 227.

ţine, de unde apoi concluzia că esenţa are în sine ceva ce se va opune permanent dezvăluirii, care dezvăluire este, pe, de altă parte, esenţa tehnicii. Omul, plasat oarecum la mijloc, adică determinat, împins să dezvăluie, să descopere, se pomeneşte încercînd să se descopere pe sine în esenţialitatea sa, esenţialitate care refuză acest lucru, sau mai bine zis refuză să-i dezvăluie configuraţia în schemele şi sistemele tehnicii.

Această observaţie este de mare importanţă pentru că ea surprinde, pe de o parte, finalitatea tehnicii explicînd prin aceasta şi conflictul de proporţii ontologice — pentru că esenţa în sine nu există determinată în modul schematic sau configurativ, cum ar percepe-o tehnica — între această esenţă a tehnicii şi esenţa însăşi a lucrurilor, iar pe de altă parte situaţia tragică a omului, care se vede la un moment dat — mai ales cînd nu se poate rupe de imboldurile tehnicii — şi instrument al tehnicii, şi obiect al ei.

În ultimă instanţă, aşadar, lupta se dă la nivelul esenţelor, iar omul, prin faptă neputînd evita primejdia, nu mai poate reacţiona împotriva ei, nu o mai poate anula sau, mai bine zis, nu poate scăpa de ea decît cu ajutorul conştiinţei.

Întrebarea care se pune acum din nou este *cum*? Ca să răspundă la ea, Heidegger recurge, iar la o paralelă cu Platon, stabilind că în accepţia antică τέχνη (tehnică) era şi ceea ce dezvăluia esenţele sub forma frumosului, adică artele frumoase, care însă sînt şi πρόμος, adică şi stăpânire a adevărului, şi dezvăluire a lui sau, cu alte cuvinte, ceva ce şi dezvăluie esenţa sau adevărul, dar în acelaşi timp îl şi păstrează în forma sa nealterată de încercare de dezvăluire. Asta deci ar fi o tehnică a conştiinţei, care, neputînd scăpa de sub determinaţia tehnicii luate în sensul ei general, neputînd deci să nu descopere, subliniază sau produce o modificare la nivelul ei, a acestei tendinţe, adică nemaiprocedînd configurativ, nemairecurgînd la schemele la care de obicei împinge tehnica, dezvăluie esenţele sau adevărul nealterat, nu prezentîndu-l într-o nouă re-creaţie, ci redîndu-l anamnezic, adică aşa cum se prezintă el în amintire.

De aici, apoi se degajează şi concepţia anamnezică a frumosului lui Heidegger, termen opus mimezis-ului, situaţia combativă a artei împotriva schematizării, sau, mai mult, funcţia salvatoare a artei pentru omul ameninţat ontologic de propriile-i porniri tehnice.

Funcţia tehnicii, fiind aceea de a stîrni, pe lîngă alte sentimente, şi pe cel al primejdiei, omul recurge la un antidot împotriva consecinţelor distructive — din punct de vedere ontologic — al tehnicii, antidot care este tocmai arta. Şi în această primejdie, trăită cu toată intensitatea, există cuprinsă posibilitatea salvării.

Din acest punct de vedere, observăm cum şi la nivelul esenţialităţii fiinţei intervin anumite raporturi dialectice între elementele care condiţionează dezvăluirea esenţei fiinţei (angoasă, neantă) şi esenţa însăşi a fiinţei. Faptul este important de remarcat, întrucît Heidegger, care opera analitic în înseşi concepţiile de la care pornea (respectiv conceptul de fiinţă şi nefiinţă — *Sein und Nichtsein*), negîndindu-se să opereze dialectic în maniera lui Hegel, descoperă totuşi raporturi dialectice şi în subsolurile conceptelor de la care pornea propriu-zis dialectica devenirii.

Prin această analitică de termeni revenim însă şi la o altă mai veche preocupare heideggeriană, aceea legată de problema uitării.

În uitare găsea el ascuns începutul oricărei filozofii, al cărei rost, de altfel, este scotocirea și aducerea aminte. Asistăm, așadar, cu această revenire la o interesantă corelare de termeni. Dacă problema oricărei filozofii începe cu scotocirea uitării, deci cu amintirea (similitudini cu filozofia lui Platon), și dacă tehnica este pornire spre descoperire, prin faptul că această descoperire tinde să se facă altfel decît anamnezic, și anume mimezic, adică prin re-creare în conformitate cu anumite tipare configurative pe care le avem în noi fără a face parte din esența ființei noastre, vom ajunge nu la o dezvăluire a esenței, ci la o falsificare a ei, fapt care am văzut că generează conștiința primejdiei. Această primejdie însă determină și o reacție care este tocmai reacția esenței ființei care, uitată, se pomenește deodată sub incidențele unei descoperiri (esența tehnicii), care în loc s-o redea așa cum este ea, o prezintă în tipare și scheme configurative necorespunzătoare ei, esenței ființei ci numai esenței omului (*Mens chenwesen*). Totul se petrece la nivelul esențelor. Din această confruntare a esenței ființei cu cea a omului, la nivelul profund al esenței omului, se produce și reacția consecutivă acestei nepotriviri, conștiința primejdiei conștiință care într-un fel este ceva similar cu conștiința neantului care generează angoasa, sentiment pur ontologic.

Ființa este deci amenințată în esențialitatea ei de două lucruri: pe de o parte, de neant, de neființă, care este o conștiință a limitelor ființei, iar pe de altă parte, de tendința de falsificare a ei la nivelul esențialității ființei omenești.

În acest fel este firesc ca tot la acest nivel să apară și reacțiile conservatoare ale esenței ființei: existențializarea, împotriva neantului și creația artistică pură, anamnetică, reproducînd însăși esența ființei într-un proces opus tendințelor tehnicii, înțeleasă ca pornire spre configurare (*Ge-stell*). Această re-curgere la esențialitatea ființei este tocmai întoarcerea, de care vorbește Heidegger atunci cînd își pune problema tehnicii la modul cel mai general cu putință, întoarcere care, cu alte cuvinte, este însăși arta în cele mai pure tendințe ale ei.

Așa se explică faptul că o literatură modernă (fenomenologică) este pornită să descopere și să redea fenomenul originar esența; că o artă plastică tinde spre o esențializare neinteligibilă din punct de vedere logic; că o muzică ultramodernă tinde, trecînd prin faza compozițiilor electronice, să redea armonia sferelor sau a tăcerii esențiale.

Desigur, mai mult sau mai puțin eronate, în funcție de primejdia simțită la nivelul ființei creatorului și de autenticitatea re-creerilor esențiale — re-creere condiționată de anamnezis, și nu de mimezis — ,aceste forme ale artei trebuie înțelese, în această perspectivă analitică heideggeriană, ca forme, ca încercări de salvare a ființei primejduită de falsificarea tehnicii, și nu elucubrații lipsite de orice noimă.

Analitica heideggeriană pune astfel în vileag originea unei crize ontologice, încercînd să indice în același timp și modalitățile de depășire a ei.

Pentru astfel de acțiuni este însă necesară o suprafață esențială a ființei, de mari proporții, o suprafață însă prezentă printr-un act de reflectivitate în cîmpul conștiinței, de unde și importanța actului de gîndire, care, în problematica heideggeriană, are funcția de a reflecta nu numai existența obiectivă, ci și pe cea subiectivă.

Concepută astfel, gîndirea este corespodenţă originară, corespondenţă între concept — noţiune — cuvînt şi esenţa pe care ele trebuie sau ar trebui s-o desemneze. Prin această afirmaţie, filozofia lui Heidegger se dezvăluie aici şi ca epistemologie — în cadrul căreia, în procesul de cunoaştere pînă la realizarea deplină a ei, deci pînă la adecvarea conştiinţei cu esenţialitatea fiinţei, destinul omului este o aşteptare permanentă —, şi ca teorie a funcţiei limbajului.

Şi cu toate acestea, petrecîndu-se într-o epocă în care „fiinţa este mai ameninţată ca oricînd de determinaţii improprii ei”[8], sau, altfel spus, cînd primejdia cea mai mare pentru om este ceea ce face el. Şi cu aceasta, afirmaţia existenţialistă „Sîntem ceea ce facem” trebuie completată în sensul că „sîntem ceea ce facem numai dacă facem ceea ce trebuie să fim”.

[8] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 42.

AVATARELE OMULUI UNIDIMENSIONAL

DE

NICULAE BELLU

Herbert Marcuse, necunoscut la noi și pînă de curînd îndeobște puțin discutat în afara cercurilor universitare de specialitate, este proiectat, dintr-o dată, în centrul atenției contemporane de puternicul val al acțiunilor tineretului din primăvara acestui an. Nu este un om politic, ci un filozof. Un om de catedră și un gînditor original totodată*. Cu patru ani în urmă, în 1964, apărea lucrarea sa *Omul unidimensional*, o cercetare asupra ideologiei societății industriale avansate, pe care editura americană nu ezită să o aprecieze, pe contra-copertă, ca fiind o carte tulburătoare, obligînd la meditație gravă. *A provocative, disturbing book*. Sînt puse într-o lumină crudă laturile negative ale societății instituite. Sînt examinate alternativele ei, care ar putea să-i schimbe modul de viață și de gîndire. Acest „ar putea" nu este, totuși, real, ci iluzoriu. Întrucît tocmai analiza sa descoperă, cu spaimă aproape, sau cu o tragică resemnare, că, dimpotrivă, tipul de societate industrial avansată considerat n-are alternative. Sau alternativa ei nu se întrevede. Sau ceea ce se întrevede dispare pe măsură ce te apropii, și reapare continuu, ca *fata morgana*. E un fel de joc sinistru cu viețile și cu iluziile oamenilor. O dramă tăcută, lentă, implacabilă pe pămîntul înșelător al țînuturilor de baltă, cînd fiecare gest suplimentar al victimei nu face decît să grăbească lenta, tăcuta, implacabila ei învăluire în acest sol, care se comportă — la fel ca societatea industrială avansată — fără criterii de valoare și fără sentiment. Un univers închis, închis pînă

* Născut la Berlin în 1898, după terminarea studiilor universitare se orientează spre preocupări de teorie socială și filozofie marxistă. Părăsește Germania în 1933, alungat de dubla prigoană antievreiască și antimarxistă. Curînd este invitat în Statele Unite, unde predă pe rînd la universitățile din Columbia, Harvard, Boston, în momentul de față fiind profesor de științe politice la Universitatea din San-Diego, California. A publicat : *Hegels Antologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932) ; *Studien über Autorität und Familie* (în colaborare cu Adorno) (1936) ; *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (1941) ; *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud* (1955) ; *Soviet Marxism, A Critical Analysis* (1958) ; *One Dimensional Man* (1964) ; *Kultur und Gesellschaft* 1965).

Rev. filoz., **15**, *10*, p. 1329–1344, București, 1968

sus şi dincolo de orizonturi, sufocant, învăluitor şi care macină cuminte, nepăsător, iluzii umane.

De aci mai departe, trăsătura de unire dintre *One dimensional man* şi învolburatele mişcări ale tineretului pare a se constitui mai curînd din ceea ce nu se spune în carte. În condiţia în care, aşa cum demonstrează Marcuse, închiderea progresivă a oricărei perspective raţionale rezultă din chiar raţiunea acestei societăţi, pare că nu i-ar mai fi rămas tineretului care nu vrea să renunţe la ipoteza unei înnoiri posibile, decît recursul ultim la un alt univers raţional, plasat prin definiţie ca fiind opusul tipului de raţionalitate curentă. În acest sens, cartea lui Marcuse nu este un îndemn, cît o punere în situaţie. Explozivul cărţii, praful ei de pulbere stă în desăvîrşita neputinţă umană, în această desăvîrşită împăcare cu neputinţa, pe care o descrie în termenii unei disecţii şi care solicită o replică, un refuz, reclamă o contestare globală. Dar *o contestare globală* care nu se poate naşte. O contestare globală pe care însuşi mecanismul intim al acestei societăţi o neagă ca necesitate şi o extirpă progresiv ca posibilitate reală. Încît fiecare fapt de protest şi cu atît mai mult orice acţiune de contestare globală afirmă, cel puţin, semi-adevărul cărţii lui Marcuse. Sau mai corect unilateralitatea adevărului ei. Dar, cît de adînc poate să lucreze chiar şi un asemenea adevăr unilateral, cîte gînduri răzleţe poate să adune — aceasta rămîne încă o problemă deschisă pentru gîndirea contemporană.

Într-un prim interviu luat lui Marcuse de un săptămînal european (revista „Tempo" din 2 iulie 1968), Franco Vegliani întreabă: „Fiind stabilit că tinerii, în mişcările lor concrete de contestare a formelor sociale în vigoare, fac o referire explicită la doctrinele dv., aş vrea să ştiu dacă pentru dv. aceasta este un motiv de satisfacţie. Şi, în particular, dacă dezvoltînd opera dv. de gînditor, dv. prevedeaţi că aceasta ar fi putut găsi un ecou aşa de imediat în terenul practic".

Răspuns: „Desigur, să simţi că tinerii aspirînd la o înnoire a societăţii se referă la gîndirea mea, este pentru mine un motiv de satisfacţie. Şi pentru cine n-ar fi. Aceasta nu înseamnă că am prevăzut-o cînd lucram la cărţile mele. Am crezut întotdeauna că, poate, sînt pagini adresate tuturor şi nu rezervate filozofilor".

★

Vibraţia internă a cercetării lui Marcuse (Omul unidimensional) decurge din punerea faţă în faţă a situaţiilor limită. Pericolul dezumanizării, ajuns la un stadiu maxim, se însoţeşte cu devenirea mereu mai bogată şi mai comodă a vieţii. Considerînd societatea americană în lumina accentuării opoziţiilor sale într-un fel ireconciliabile, Marcuse constată totodată că nevoile politice ale societăţii devin aspiraţii şi nevoi individuale, satisfacerea lor favorizînd mersul afacerilor şi binele public şi totul pare astfel a fi înseşi expresia raţiunii. Şi totuşi, această societate în ansamblul său este iraţională. Productivitatea ei distruge libera dezvoltare a nevoilor şi a facultăţilor umane (IX)[1]. Patru ani mai tîrziu, în prefaţa la ediţia franceză,

[1] *One Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, Beacon Press, 1964.

autorul va spune : „Am analizat în această carte cîteva tendinţe ale capitalismului american care conduc la o « societate închisă » — pentru că ea uniformizează şi integrează toate dimensiunile existenţei, private şi publice"[2]. Sînt considerate, în acest sens, două rezultate ale acestei societăţi, cărora li se atribuie o importanţă particulară : 1. Asimilarea forţelor şi intereselor divergente într-un sistem faţă de care ele se opuneau în etapele anterioare ale capitalismului. 2. Administrarea şi mobilizarea metodică a instinctelor umane, ceea ce face astfel socialmente disponibile şi utilizabile elementele explozive şi „antisociale" ale inconştientului.

Ipoteza, ba chiar predicţia autorului decurge astfel din certitudinea că puterea negativului, în cea mai mare măsură necontrolată şi incontrolabilă în stadiile dezvoltării anterioare a societăţii, poate fi acum dominată, stăpînită şi devine — pe această cale — un factor de coeziune. Văzută din unghiul implicaţiilor ei de adîncime, ideea se înscrie într-o viziune purtînd pecetea descifrării libertăţii prin cunoaşterea şi dominarea necesităţii. În acelaşi timp, această viziune este contestată prin considerarea *societăţii industriale avansate* ca în măsură să soluţioneze odată pentru totdeauna, şi anume în sensul fixării la stadiul ei contemporan, această dinamică diabolică, altfel continuu reînnoită şi continuu reîncărcată de energie revoluţionară în accepţia ei devenită clasică, întîi la Hegel şi apoi la Marx, unde apare în sfîrşit liberă de orice limitare, definită abia prin nelimitarea ei istorică. Anticipînd întrucîtva, observăm cum Herbert Marcuse reactualizează la dimensiunea acestui al 3-lea pătrar al secolului nostru impasul gigant al unei identităţi necritice între existenţă şi gîndire, între viaţa reală şi filozofia realului, impas care ducea — cu aproximativ un secol şi jumătate în urmă — la dramatica abjurare şi capitulare a gîndirii hegeliene în faţa promisiunilor atît de ademenitoare, pe atunci, ale constituţionalismului regalo-burghez prusac. Legitimitatea acestei anticipări rămîne, însă, abia să se verifice.

De altfel, Marcuse — proiectînd lumina aspră a disecţiei sale filozofice asupra realităţii americane contemporane — nu rupe, ci activează legătura cu trecutul, descifrat el însuşi, aposteriori, în lumina unui prezent care îşi recunoaşte astfel stadiile sale anterioare. Ceea ce apare ca sincronia unei structuri globale actuale, în care poziţia elementelor constitutive este funcţie de tipul relaţiilor care le înlănţuie, dinamice şi ele, se înscrie într-un continuu istoric din care a apărut şi care o explică. Poate aici, tocmai aici se va fi impus cu necesitate logică puternicul suflu istoric care răzbate în paginile lucrării, dar nu pretutindeni şi nu conştient, nu ca principiu al investigaţiei, ci ca o consecinţă a acesteia şi tot de aici vor fi decurgînd acele incursiuni istorico-logice care sporesc întemeierea teoretică a cercetării de faţă, odată cu tensiunea filozofică pe care o emană.

Pentru că întreaga cercetare ţine de ceea ce s-ar putea numi încordarea stărilor de alarmă. În spatele fiecărui gînd stă gata un semnal. Această tensiune, ca o stare de aşteptare, ca o nerăbdare a gîndirii, se constituie şi creşte treptat, dar o presimţi încă de la început. Discursul teoretic îşi trage consistenţa dintr-o realitate cotidiană saturată de material exploziv, consistînd din starea de *represiune continuă* care o distinge şi defineşte. O stare de represiune continuă, în care fiecare s-a instalat (de altfel comod, notează Marcuse) ca în singura realitate posibilă şi deci raţională. „Căci

[2] *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1968, p. 7.

procesul de integrare se desfăşoară, în esenţă, fără teroare deschisă : democraţia consolidează dominaţia mai ferm decît absolutismul, libertatea administrată şi represiunea instinctuală devin izvoare continuu reînnoite ale producţiei"[3].

Se conturează principiul unui mecanism social de autoreglare. Iar preţul acestei autoreglări devine nodul de probleme al întregii lucrări. Preţul este omul, sau, mai precis încă, valoarea în scădere a demnităţii sale într-o societate care s-a închis, în sensul că singura direcţie de perspectivă a devenit perfecţionarea mijloacelor de stabilizare şi echilibrare a jocului forţelor ei contrare.

Închisă în interior, societatea se deschide spre exterior în expansiunea economică, politică şi militară. Sub condeiul lui H. Marcuse, această *deschidere* apare ca o mişcare a totalităţii, înăuntrul căreia va fi greu, dacă nu imposibil să distingi căutarea profitului de asigurarea şi consolidarea dominaţiei, reclama comercială de reclama modului de viaţă. În mecanismul acestui export de ansambluri totalizator integrate, în care „modul de viaţă" urmează inevitabil capitalurilor sau ordinatoarelor, ceea ce reţine atenţia nu ar fi „materialismul acestei forme de viaţă", ci „non-libertatea şi represiunea pe care ea o ascunde". Încît ideea-forţă pe care autorul o pune din nou în centrul atenţiei gîndirii contemporane s-ar reduce la surprinderea acestei mişcări de disimulare a semnelor de denaturare a umanului sub creşterea continuă a apetitului de mărfuri. „Devine cu atît mai greu să dezvălui această formă de viaţă cu cît satisfacţia creşte în funcţie de masa mărfurilor. Satisfacţia instinctuală în sistemul non-libertăţii ajută sistemul să se perpetueze. Aceasta este funcţia socială a nivelului de viaţă în creştere în formele raţionalizate şi interiorizate ale dominaţiei"[4].

De reţinut, aici, o dată cu mecanismul pe care încearcă să-l descrie, modelul des întîlnit şi în bună măsură caracteristic al raţionamentului marcusian : *a.* sarcina şi scopul oricărei eliberări va fi înainte de toate satisfacerea nevoilor umane ; *b.* dar întrucît nevoile umane sînt în acelaşi timp de ordin material şi de ordin spiritual, ponderea pe care o capătă preocuparea pentru satisfacerea fiecăreia dintre aceste tipuri de nevoi decurge din mecanismul de reglare şi autoreglare al societăţii industrial avansate ; *c.* dacă satisfacţia nevoilor materiale predomină într-o societate în care nevoia însăşi este determinată înainte de toate de creşterea masei mărfurilor şi totodată a varietăţii lor, mecanismul acestui apetit în continuă creştere estompează manifestarea tipului de nevoi spirituale, cînd nu îl subordonează pur şi simplu ; *d.* acest gen de satisfacţie („în sistemul non-libertăţii") ajută sistemul să se perpetueze, iar acest rezultat devine, prin chiar efectul pe care îl produce, *funcţia socială* a nivelului de viaţă în creştere ; *e.* alternativa acestei situaţii de subordonare a dezvoltării spirituale şi umane sub povara apetitului progresiv de bunuri materiale, n-ar putea fi decît ca „libertatea însăşi să devină o nevoie", şi anume o nevoie atît de pregnantă încît să le mijlocească şi controleze pe toate celelalte. Altfel, creşterea apetitului de mărfuri continuu satisfăcut devine

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem*, p. 8.

sinonimă cu paralizarea criticii într-o societate astfel lipsită de nevoia propriei sale eliberări progresive.

Paralizarea critică, o societate fără opoziție apar a fi coordonatele existențiale ale *societății industriale avansate*, așa cum este descrisă de H. Marcuse. Se indică astfel temeiul singurului echilibru posibil într-o existență definită prin starea de resemnare în fața producției pașnice de gigantice forțe distructive, compensată numai de opulența activă, care perverteşte și distruge din interior.

Forța distructivă a opulenței active, care perverteşte, nu stă mai prejos de celelalte forțe distructive. Iar virulența ei, întrucît este disimulată și lucrează prin intermediul plăcerilor pe care le produce, nu e mai puțin amenințătoare, nici mai puțin represivă, nici mai puțin dominatoare. Ceea ce îl va încuraja pe Marcuse să ajungă, în orice caz prematur — pe cît se pare, la această soluție. „Originalitatea societății noastre rezidă în utilizarea tehnologiei, mai curînd decît aceea a terorii, pentru obținerea coeziunii forțelor sociale într-o mișcare dublă, un funcționalism strivitor și o ameliorare crescîndă a standardului de viață"[5].

Soluția pare expresivă, economică și posedă încă din multe alte motive o anumită forță de atracție, dacă n-ar fi decît momentele de adevăr dezvăluit pe care le consemnează. În schimb, nu poți scăpa de implicarea terorii, sau a dictatului brutal (disimulat sau nu) prin simpla eleganță a unei formule. Alternativa politicii de forță a Statelor Unite în obținerea coeziunii forțelor sociale nu este numai funcționalismul strivitor și ameliorarea continuă a standardului de viață, ci însăși *pendularea între punctele limită ale alternativei* (de la *strivirea* prin funcționalism și opulență pînă la *represiunea* brutală și deschisă), fără excluderea nici uneia din posibilitățile pe care aceasta le conține ca totalitate. „Verile fierbinți" și sufocarea mișcărilor studențești, reprimarea dură a acțiunilor împotriva războiului din Vietnam, presiunea psihologică extremă exercitată asupra membrilor partidului comunist, asaltul împotriva orașului săracilor, în sfîrșit crima promovată ca instrument al descurajării opoziției o atestă. Aceeași practică, aproape nedisimulată, caracterizează după cum se știe dictatul Statelor Unite în afara granițelor sale.

Nu-i mai puțin de reținut, totodată, că ceea ce Marcuse introduce în ceea ce a numit „originalitatea societății noastre" (evident americane) surprinde cursul unei realități în care nivelul producției atinse și ritmul său de creștere creează condițiile unei administrări controlate și „pacificatoare" a existenței, cu condiția că această *pace internă* însăși să-și aibă supragaranția ei în perfecționarea continuă a instrumentelor de exercitare a dictatului (terorii), atunci cînd nici instalarea în abundență, nici dezarticularea spiritului de opoziție nu anihilează orice ripostă cît de cît remarcabilă. Ascendența acestui curs, iată una din marile probleme care confruntă societatea americană și totodată *teoria ei critică*. Respectiv — după Marcuse — societatea industrială avansată lipsește critica de adevărata ei bază. Progresul tehnic consolidează un întreg sistem de dominație și de coordonare care, la rîndul său, dirijează progresul și creează formele de viață (și de putere) care par să reconcilieze forțele de opoziție

[5] *One Dimensional Man, Introduction* (X).

cu sistemul, şi astfel să facă inutil orice protest în numele perspectivei istorice şi al eliberării omului, care ar fi încetat să mai apară ca probleme. S-ar părea că nici o schimbare socială nu-şi mai poate avea izvorul şi necesitatea, nici forţele în măsură s-o realizeze. Integrarea forţelor opuse este şi rezultatul şi cauza acestui nou fenomen, „poate cel mai straniu al societăţii industriale avansate" (XII). Şi totuşi, analiza critică duce la concluzia unor schimbări sociale, necesare şi presante, întrucît productivitatea creşte într-un raport direct proporţional cu acela al mijloacelor de distrugere; umanitatea este ameninţată de o ruină totală; gîndirea şi speranţa sînt la discreţia puterii. Societatea nu este, deci, nici mai raţională, nici mai puţin criticabilă; distincţia între o conştiinţă adevărată sau falsă, interes real şi interes imediat, n-a pierdut, nici ea, din semnificaţia ei. Dar pe ce anume s-ar mai întemeia aceste dihotomii, dacă — dimpotrivă — tocmai nevoia de schimbare este anulată sub acţiunea belşugului şi a administrării publice a nevoilor umane? Peste acest impas, al doilea, Marcuse trece cu o soluţie în acelaşi timp abilă şi ambiguă: „*Omul unidimensional* va oscila între două ipoteze contradictorii: 1. Sau societatea industrială avansată este aptă să împiedice o transformare calitativă a societăţii, într-un viitor apropiat; 2. Sau există forţe şi tendinţe capabile să treacă dincolo revoluţionînd societatea" (XV).

Această confruntare rămîne, în schimb, numai spectacular antinomică, întrucît autorul însuşi presupune că s-ar putea ajunge mai curînd la consolidarea acestor opoziţii ca tendinţe care coexistă, decît la un răspuns clar; deşi, totodată, poziţia prin excelenţă dominantă a celui dintîi îi apare într-o atît de mare măsură fixată şi consolidîndu-se continuu, încît „*nici chiar o catastrofă n-ar aduce o schimbare calitativă*". Ne găsim — crede autorul — în faţa unui *sistem*, societatea industrială avansată, în care este determinat *apriori* tot ceea ce trebuie să se producă, ca şi mijloacele de întreţinere şi extindere a puterii sale. „În această societate, aparatul de producţie tinde să devină totalitar în sensul că el determină nu numai activităţile sociale de bază, atitudinile şi aptitudinile, dar şi aspiraţiile şi nevoile individuale" (XV). Astfel — ca la Hegel în *Filozofia dreptului* —, dar într-o manieră încă mult optimizată, opoziţia între viaţa privată şi viaţa publică, între nevoile sociale şi nevoile individuale este depăşită pînă la anulare. Tehnologia a permis instituirea unor forme de control şi coeziune socială, în acelaşi timp noi, mai eficace şi mai agreabile (XV), deşi — rămînînd la observaţia autorului — noutatea s-ar fi constituit, mai curînd, din *absenţa nevoii de control şi prevenire*, o dată cu anularea opoziţiilor şi a stărilor conflictuale corespunzătoare. Inadvertenţa aceasta nu va putea fi însă resorbită, rămînînd ca semn de întrebare major al fiecăreia din concluziile neîndoielnic admise. În soluţia lui Marcuse, şi anume prin intermediul tehnologiei, cultura, politica şi economia se unesc într-un sistem omni-prezent, „care devorează şi respinge orice alternativă", stabilizează societatea şi închide progresul tehnic însuşi într-o schemă compatibilă cu dominaţia căreia îi serveşte ca instrument. „Raţionalitatea tehnologică a devenit raţionalitate politică" (XVI). Mai mult încă, raţionalitatea tehnologică pătrunde şi ia în stăpînire teritoriile în trecut, dacă nu autonome, cel puţin relativ distanţate ale subiectivităţii şi intelectului, acaparînd deopotrivă psihicul omului şi logica sa. La H. Marcuse dinamica

aceasta urmează o ordine care merită să fie chiar şi sumar urmărită înainte de orice altă judecată şi rezervă posibilă, distingîndu-i ravagiile pe care le produce şi gustul stăruitor amar derivînd dintr-o irevocabilă convingere de neputinţă a omului şi a gîndirii.

★

Societatea unidimensională începe cu *formele noi de control. Controlul* urmează a fi înţeles aici ca modalitate de sugestie şi formare a reacţiilor spontane, a unui model de viaţă şi comportament, a unui cadru pentru năzuinţe şi vise, cum ar fi controlul unor populaţii întinse pe vaste teritorii prin mijlocirea unui anume cult religios, sau a unui sistem deschis de culte, subordonate totuşi unei aceleiaşi credinţe religioase, care astfel le controlează la rîndul ei. Imaginea aceasta, cu întreaga ei gamă de posibilităţi, ştiute şi neştiute, vizibile şi ascunse, binevoitoare şi crude, aşa cum au fost ele elaborate de-a lungul istoriei, rămîne însă numai o reprezentare naivă şi săracă faţă de posibilităţile realizate şi potenţiale ale *formelor noi de control*, produse de societatea industrială avansată.

Formele noi de control decurg şi se constituie din tendinţa necesară spre *totalitarism* a societăţii industriale avansate, aşa cum s-a dezvoltat ea în condiţiile americane. Dar H. Marcuse atribuie acestui totalitarism nu numai „o uniformizare politică teroristă", ci în acelaşi timp o uniformizare economico-tehnică non teroristă care funcţionează manipulînd nevoile în numele unui fals interes general. „Totalitarismul nu este numai rezultatul unei forme specifice de guvernare sau de partid, el decurge mai curînd dintr-un sistem specific de producţie şi de distribuţie, perfect compatibil cu un „pluralism" al partidelor, al jurnalelor, cu „separaţia puterilor" etc." (3).

Formele de control se constituie, astfel, din determinarea şi manipularea nevoilor, iar controlul însuşi, cel mai eficace, apare din chiar aderarea la aceste nevoi şi din asimilarea lor. În acest cadru, confortul însuşi, eficacitatea şi raţiunea în limitele căreia ele sînt posibile, s-au constituit în forme de control. Vechile semnificaţii ale libertăţii îşi pierd, în acest cadru, sensul, se golesc de conţinut şi se devalorizează. „Independenţa de gîndire, autonomia, dreptul de opoziţie politică sînt lipsite de funcţia lor esenţialmente critică într-o societate care prin organizarea ei pare în fiecare zi mai aptă să asigure nevoile individuale. O asemenea societate poate să ceară acceptarea principiilor şi instituţiilor sale" (1 — 2). Orice negare ar coincide cu absurditatea unei renunţări la privilegiile pe care tocmai aceste principii şi instituţii le fac posibile. Şi, decurgînd de aici, cu cît administraţia societăţii devine mai raţională, deci mai productivă, deci mai tehnică şi ca atare mai *totală*, cu atît indivizii nu-şi mai pot imagina mijloacele care le-ar permite să pună capăt acestei servituţi (6 — 7), cu atît mai puţin propria lor situaţie le mai apare ca o confruntare reală, necesară, opresivă. Orice acţiune de eliberare implică o conştiinţă a servituţii. Or, tocmai această ridicare la conştiinţă este împiedicată de satisfacţia ascendentă a nevoilor pe care individul, în climatul dat, le consideră preponderente.

Sumar, acesta ar fi *controlul* social prin determinarea, sugerarea şi pînă la urmă prin condiţionarea *nevoilor* individuale. Însuşi mecanismul care leagă individul de societate s-a schimbat şi „controlul social se află în inima noilor nevoi pe care el însuşi le-a generat" (9).

Procesul nu-şi încheie însă acţiunea în acest punct, în spaţiul de manifestare al nevoilor. Realitatea tehnologică invadează întregul *spaţiu privat* al individului, pe care îl ia sub controlul ei. Apare, mai mult decît o simplă adaptare, ceea ce Marcuse numeşte un *mimesis*, o identificare nemijlocită a individului cu societatea sa şi prin ea cu societatea ca un ansamblu. „Această identificare imediată, automată (care a caracterizat formele primitive de asociere) reapare în civilizaţia industrială avansată" (10). Dimensiunea interioară a spiritului se restrînge, tinde să se piardă, iar pierderea acestei dimensiuni în care gîndirea critică îşi găseşte forţa ei — „forţa critică a Raţiunii" — este contra-partea ideologică (*the ideological conterpart*) a procesului material prin intermediul căruia societatea industrială reduce la tăcere şi reconciliază opoziţiile (11). Încît, progresul tehnic face ca *raţiunea* să se supună realităţilor vieţii, care devine mereu mai aptă să reînnoiască dinamic elementele acestui mod de viaţă. „Eficacitatea sistemului îi împiedică pe indivizi să recunoască că ei nu conţin decît elemente care transmit puterea represivă a ansamblului. Dacă indivizii se regăsesc în obiectele care modelează viaţa lor, aceasta nu pentru că ei dau (*not by giving*) legea lucrurilor, ci pentru că ei o acceptă — nu ca o lege fizică, ci ca lege a societăţii lor" (id.). Acesta n-ar fi decît „un stadiu mai avansat al înstrăinării", care a devenit pe deplin obiectivă în sensul că *subiectul înstrăinat* este complet absorbit de *existenţa sa înstrăinată*. „Nu mai există decît o singură dimensiune, peste tot şi sub toate formele" (id.).

Se modelează, pe această cale o „conştiinţă falsă" şi de aceea insensibilă la ceea ce are ea fals, asimilată o dată cu bunurile de larg consum şi de accesibilitate de masă, *un mod de a trăi* întemeiat pe valori de comoditate, pe o abundenţă care devine *scop*. „Astfel capătă formă *gîndirea* şi comportamentele unidimensionale" (12). Ideile, aspiraţiile, obiectivele care ar depăşi acest univers stabilit al înţelegerii şi acţiunii sînt fie respinse, fie reduse la termenii acestui univers unidimensional. Raţionalitatea sistemului şi extensia sa cantitativă dau, deci, o dimensiune nouă, remodelează şi re-semnifică chiar aceste idei, aspiraţii şi obiective.

Marcuse reţine, din particularităţile acestui mecanism, o oarecare similitudine cu orientarea metodei ştiinţifice : operaţionalismul în fizică, behaviorismul în ştiinţele sociale. Punctul lor comun este un *empirism total* în mînuirea conceptelor. Semnificaţia conceptelor se restrînge la o reprezentare de operaţii şi de comportamente particulare, la o reducere şi o traducere a conceptului în termeni de operaţiuni. Acest empirism radical, exprimînd în planul teoriei practica unilaterală a producţiei şi desfacerii, sau mai bine spus principiul exclusiv al eficienţei în aceste operaţiuni, administrează totodată registrul relaţiilor particulare şi anume într-o manieră mereu mai cuprinzătoare, cultivînd natura unidimensională a gîndirii. Iar unidimensionalitatea acestei gîndiri se instituie ca forma cea mai eficace de control, a cărui supremă raţionalitate nu stă numai în funcţia de regulator al armoniei sociale, dar şi — mai ales — în facultatea de a fi asimilată, fără mari dificultăţi ; în facultatea de a converti (preschimba) instrumentajul tehnologic al producţiei, consumului şi schimbului de activităţi, din forme ale activităţii materiale (obiective) în entităţi încărcate de spiritualitate, mod de viaţă, obiceiuri şi aspiraţii, dar purtînd încărcătura şi fizionomia raţiunii tehnologice care le-a generat şi modelat.

★

Marcuse deduce, din cele de mai sus, o închidere a universului politic, şi anume o închidere progresivă. Comportamentul politic devine, la rîndul său unidimensional, exprimînd o *convergenţă a termenilor opuşi*, cvasi-universală, dincolo de care textul nu se distanţează semnificativ (49). Cadrul teoretic oferit de autor în acest plan rămîne totuşi sărac. Marcuse, sub impresia teoretic fascinantă a ipotezei unidimensionalităţii, această aplatizare a planurilor prin diluarea contradicţiilor, apare ca fiind ispitit de un final al istoriei în paşi de menuet, în marginea unei confruntări limită, care ar putea fi conflictul atomic. Societatea industrial avansată absoarbe — între hotarele ei — toate conflictele fundamentale posibile. Or, întrucît potrivit teoriei marxiste forţele istorice de eliberare nu pot apare decît în *interiorul* societăţii considerate, anihilarea puterii lor explozive închide *ipso facto* orice altă perspectivă înnoitoare. Iar această anihilare este demonstrată de Marcuse prin schimbările care se petrec în ceea ce priveşte aspectul muncii şi al instrumentelor de producţie ca urmare a *mecanizării* şi a apropierii dintre diferitele ocupaţii, fapt care modifică atitudinea şi conştiinţa muncitorilor. Rezultă *integrarea social-culturală* a clasei muncitoare în societatea capitalistă, sau altfel spus *aderarea la tipul relaţiilor sociale şi nemijlocit umane* ale *acestei orînduiri*. Marcuse preferă conceptul de *integrare social-culturală*, dar exprimînd de fapt, prin intermediul lui, părerea că ne-am afla în faţa unei aderări reale la **tipul de relaţii sociale şi nemijlocit umane** ale orînduirii capitaliste. Distincţia rămîne totuşi de primul ordin şi faptul de a o ocoli pune într-o lumină aspră dificultatea teoretică majoră neonorată, aici, de autor. Dovada este, aşadar „integrarea socială şi culturală". În ce constă ea? „Asimilarea nevoilor şi aspiraţiilor, a nivelului de viaţă, a activităţilor de timp liber, a activităţilor politice este consecinţa integrării în procesul material de producţie, în uzina însăşi" (29). În fraza imediat următoare, Marcuse se întreabă, totuşi, dacă se poate vorbi de o *integrare voluntară*, altfel decît într-un sens ironic, în situaţia actuală cînd „aspectele negative ale automatizării sînt cele mai importante : cadenţele se accelerează, există un şomaj care decurge dintr-o lipsă de adaptare la tehnică, direcţiile iau poziţii mai tari, muncitorii sînt din ce în ce mai neputincioşi şi resemnaţi. Există mai puţine şanse de promovare pentru că direcţiunile aleg de preferinţă ingineri şi diplomaţi" (30). N-ar fi pentru moment nimic esenţial de adăugat la această lapidară intervenţie critică a autorului însuşi faţă de propria sa teză generală, în afară — poate — de ideea că, aceştia fiind termenii problemei, întreaga teorie a integrării („voluntare" sau nu) se înfăţişează într-o altă (nouă) lumină, şi anume în termenii unei stări tensionale şi de conflict, care conţine mai curînd posibilitatea „deschiderii" universului politic american, decît a „închiderii" lui, aşa cum preconizează acest capitol al *omului unidimensional*.

Întrebarea care se pune este dacă această *integrare* a muncitorului în mecanismul complex al întregii uzine poartă în sine semnificaţia unei integrări la tipul relaţiilor sociale dominante, respectiv la deţinerea de către clasa dominantă capitalistă a puterii de stat şi economice. Integrarea uzinală ţine de nivelul atins al forţelor de producţie. Ea nu este, totuşi, absolut neutră faţă de problema puterii politice, întrucît, în fond şi adînc nu acţionează divergent faţă de posibilitatea obiectivă a unei preluări a

puterii, ci o pregăteşte *şi în mod subiectiv* prin chiar această integrare, care îl asimilează pe muncitor în modul propriu de a exista al uzinei. De aceea, cînd citim :

Se remarcă „ardoarea" (*eagerness*) muncitorilor de a „participa la soluţionarea problemelor producţiei", „dorinţa de a-şi uni activ inteligenţa lor pentru a aborda probleme de tehnică şi de producţie care depind în mod net de producţie" ; că în unele din întreprinderile cele mai avansate muncitorii manifestă faţă de întreprindere *un interes de proprietar* (30) —ni se va recunoaşte dreptul să ne întrebăm, din nou, dacă acest fenomen, cu toate contradicţiile pe care le semnifică, constituie într-adevăr un indice pentru „închiderea universului politic". Pentru autor nu rămîne de reţinut decît că atitudinea negativă a clasei muncitoare slăbeşte, iar pe de altă parte, dominaţia ia aspectul unei administraţii. Adevăraţii *agenţi ai exploatării* dispar în spatele unei faţade de obiectivitate. „Ura şi frustrarea sînt lipsite de scop şi vălul tehnologic disimulează inegalitatea şi sclavajul" (32). Dar Marcuse, spune — de fapt, aici, — că disimularea denaturează starea reală a lucrurilor ; că asuprirea omului de către aparatul productiv este cu atît mai mare, cu cît, pe de altă parte, „există mai multă libertate şi mai mult confort". „Ceea ce e nou, este suverana raţionalitate a acestui fenomen iraţional, este eficacitatea unei condiţionări care modelează aspiraţiile şi impulsurile instinctuale (instinctual drives) ale indivizilor şi maschează diferenţe care există între conştiinţa falsă şi cea adevărată" (id.). Pentru că, în realitare, toate ameliorările atît de insistent puse aici în lumină nu compensează faptul că deciziile de care depinde viaţa şi moartea, securitatea personală şi naţională, sînt luate la un nivel la care indivizii nu au nici un control.

Singurul paradox stă în considerarea acestei contradicţii, cu atît mai explozive cu cît situaţia este împinsă spre limitele ei, drept tendinţă spre *pacificare socială* (internă) şi închidere a universului politic. Sau Marcuse ne instruieşte treptat să citim printre rînduri, să descifrăm şi chiar să interpretăm contrastele, altfel inexplicabile, ale textului său?

★

Urmează avatarul culturii. Mereu proaspătă la Marcuse este aplecarea spre depistarea proceselor, surprinderea unor tendinţe noi prin confruntarea fenomenelor, altfel cunoscute, dar neînscrise în traiectoria unei linii generale pe care propria lor apariţie şi repetiţie o constituie. Pivotul teoretic al gîndirii sale cercetătoare păstrează semnul de recunoaştere al unei formaţii marxiste, dar accentuat diluate ; de aici, probabil, pasiunea pentru căutarea cauzelor ultime, dar însoţită pas de pas de o anumită hipnoză în faţa aparenţelor.

Avatarul culturii stă la rîndul său în transferul de semnificaţie pe care îl cunoaşte sub presiunea masivă şi tenace a *raţionalităţii tehnologice*. (Tema solicită o atenţie mai stăruitoare decît aceea posibilă în economia textului de faţă. Nu-l vom urmări, astfel, pe autor decît în schematica teoriei sale despre *desublimarea represivă* ca *triumf al conştiinţei nefericite*, sau altfel spus, privitor la formele de criză a culturii sub asaltul raţionalităţii tehnologice).

Cultul personalităţii, al autonomiei, al umanismului, al dragostei tragice şi romantice — va insista autorul — constituie idealul unei epoci

apuse. Realitatea depăşeşte cultura. Astăzi omul poate să facă mai mult decît eroii şi semi-zeii proslăviţi ai culturii. El a soluţionat multe probleme care păreau inabordabile. Totodată, el *a trădat speranţa* şi a *distrus adevărul* pe care sublimările (aceste *deplasări* ale unor energii native, instinctuale spre scopuri sociale înalte) culturii superioare le proteja. Ar rezulta o discreditare a culturii, confruntată cu o realitate care îi depăşeşte şi îi devalorizează modelele, sub impulsul aceleiaşi unice baghete : raţionalitatea tehnologică, incomparabilele virtuţi ale spiritului practic. Textul nu explorează, însă, acest filon, decît pentru a stărui asupra ideii de *asimilare a idealului cu realitatea* şi în acest sens depăşirea idealului, dar — după cît se pare — nu în direcţia elaborării şi plasării pe orbită a unui *alt ideal*, ci cu înţelesul renunţării la o viaţă luminată (încălzită) de un ideal. Omul este abstras, smuls din domeniul sublim al sufletului, al spiritului sau al interiorităţii, *convertit în termenii* unei raţiuni operaţionale. Reproşul face carieră. N-am aminti decît *Omul şi maşina* (Nicolae Berdiaeff — 1933) care se interoga încă pe atunci, şi nu cel dintîi, asupra semnificaţiei epocii tehnice şi a instaurării unui nou cosmos pentru destinul omului. Anunţă ele, oare, materializarea şi moartea spiritualităţii, triumful acaparator al materiei ?

Marcuse vede aici, cu îngrijorare, dar la suprafaţă, efectul unei reducţii operaţionale, cînd „elementele progresive ale culturii de masă" semnifică în fapt o pervertire a culturii, decurgînd din posibilitatea societăţii industriale avansate de a „materializa idealurile sale" (58). Or, reducţia la termeni operaţionali a problemelor omului contemporan, atît de complexe şi subtile, nu poate, nici ea, semnifica *materializarea* lor (în sensul realizării sau al transformării *în fapt-de-realitate* a unui model ideal de relaţii umane) decît dacă acest model însuşi conţinea această reductibilitate ca o posibilitate a sa şi se împăca *eo ipso* cu această reducţie. Dacă este aşa, aserţiunea că această societate este capabilă să reducă progresiv domeniul sublimat care a reprezentat şi idealizat condiţia omului (id.), n-ar semnifica nimic mai mult decît că omul nu a construit de-a lungul istoriei sale nici un model ideal al umanului şi umanităţii nereductibil la *posedarea unui lucru* sau la *natura pragmatică a unei acţiuni* ; că în ultimă instanţă lumea idealurilor n-ar fi decît un univers de apetituri destul de grosolane, oricum primitive, într-un ambalaj rafinat, căruia i se spune — în înfăţişarea sa sublimată — *spirit* şi *ideal*. Dar asta priveşte trecutul, crede Marcuse, cînd lipsurile, nevoile nesatisfăcute determinau *refularea* dorinţelor, sublimarea sau metamorfoza lor în idealuri. Acum, în schimb, în faţa farfuriei pline, a dulapurilor pline şi a tuturor celorlalte nevoi de joc satisfăcute, nici o dorinţă nu mai este refulată, nici o frustrare nu mai apare pentru a fi sublimată, nici un ideal nu se mai poate naşte şi fiinţa. Atunci „cultura superioară devine parte integrantă a culturii materiale" ; idealul s-a transformat în materie. Omul în ceea ce s-ar numi : o existenţă saturată, trăindu-şi cu nesaţ tocmai această totală saturaţie a sa.

Cultura (superioară sau spirituală) cunoaşte astfel un proces de încremenire — crede Marcuse. În structurile sociale anterioare, imaginile tradiţionale ale distanţării artistice sînt *romantice* în sensul de incompatibile, estetic privind lucrurile, cu societatea în dezvoltare. Această incompatibilitate persistă şi se accentuează. Realitatea devine mereu mai

mercantilă, idealul mereu mai neacoperit sau mai descoperit de un prezent dominat de o raţiune pur tehnică şi de perspectiva pe care acest prezent o acreditează; în timp ce, din chiar această situaţie care pare a se impune fără nici o alternativă, ţîşneşte ca o revoltă a gîndirii, altfel condamnată la sufocare, gestul de protest eliberator. Raportul dintre adevărul realităţii şi cel al artei capătă astfel o structură întemeiată pe un principiu de inversă proporţionalitate.

În schimb, la Marcuse, această dimensiune se pierde, şi odată cu ea orice raport; polii opuşi dispar, contradicţia, dialectica sînt infirmate. Nu mai comentăm. Rămîne de înregistrat totuşi, pentru valoarea profundă a observaţiei, maniera acestei treceri în absenţă a termenului opus. Ceea ce se pierde nu este de ordinul unor teritorii de preocupare; ceea ce se pierde este „conţinutul lor subversiv", „adevărul lor" (61). Facultatea de absorbţie atît de elastică, astăzi, a societăţii, epuizează conţinutul critic şi negator al produselor culturii, asimilîndu-le. Operele şi adevărurile cele mai contradictorii coexistă liniştit, în indiferenţă.

Ceea ce înainte vreme constituia *conştiinţa nefericită* a unei lumi divizate, eşecurile, speranţele nesatisfăcute, promisiunile trădate; ceea ce reprezenta o forţă raţională şi cognitivă exprimînd o dimensiune a omului pe care realitatea o reprima şi o refula, deţinînd adevărul lor din iluzia şi nevoia pe care le cristaliza — toate acestea se anulează singure din lipsă de obiect. Realitatea tehnologică distruge formele tradiţionale pe toate palierele, distruge însăşi posibilitatea distanţării artistice — „adică ea tinde nu numai să suprime anumite « stiluri », dar totodată însăşi substanţa artei" (62).

Şi încă o dată, pentru a cîta oară, Marcuse trece cu dezinvoltură de la *logica raţionamentului său* la *ilogicul aceluiaşi raţionament*. Căci dacă secretul ascuns al artei, logica dinamicii sale, este de a renaşte continuu şi de a se înălţa din tensiunea mereu alimentată a existenţei umane, atunci nu simpla aparenţă a unei existenţe umane lipsită de conflict ar putea-o suprima. În acelaşi timp, viziunea avansată de Marcuse accentuează natura titanică a muceniciei artei — unghi de privire în lumina căruia semnalele sale îşi găsesc temeiul şi dreptul la audienţă.

Dacă arta este, prin natura ei, distanţarea critică şi depăşirea pusă ca aptă de a fi gîndită, depăşirea ridicată la raţiune sensibilă, cealaltă dimensiune a condiţiei umane, atunci orice anulare a distanţei astfel constituită, rezultînd din progresul realizat în societatea industrială avansată, corespunde cu lipsa de temei a acestei dimensiuni, cu lipsa de temei a expresiei sale artistice. Am consemnat mai sus că această judecată este respinsă prin consecinţa premiselor pe care se instituie. Marcuse însuşi sesizează această inadvertenţă. Dar o menţine. O menţine confirmînd, dacă putem spune aşa, o *dominantă sibilică* scrisului său dar în enigme descifrabile pentru cititorul dispus să recunoască natura persistent şi atît de complex dihotomică a fiecărui fapt de realitate aici abordat.

Ar fi de trecut, în sfîrşit, mai departe, dacă sibilicul scris al lui Marcuse nu ne-ar surprinde, din nou, în finalul acestei secţiuni, cu afirmarea unui surprinzător proces de *desublimare* crescîndă a naturii umane, ţinută sub această intensă cură de realism şi raţionalitate tehnologică a societăţii industriale avansate.

Aproximăm acum ceea ce aş numi mai explicit *invazia lucidităţii*. Cultura spirituală a trecutului implica şi reprezenta în mare măsură procesele realităţii cotidiene — opoziţii, înfrumuseţări, protest, resemnare. Ea era totodată aparenţa libertăţii, refuza comportamentul stabilit. Dar în procesul satisfacerii progresive a nevoilor materiale care a dus la triumful unificării opuşilor şi al transformării culturii spirituale în cultură de masă, mutaţia şi transferul de la instinct la valoare implicate în orice *act de sublimare* se anulează prin dispariţia stimulului care l-a generat. Rezultă o desfacere a complexelor interioare în termenii lor constitutivi, sau mai curînd o trecere a ceea ce apărea *complex* la o valoare de element simplu, primar, apropiat şi familiar, care fără să-şi fi pierdut structura sa complexă nu apare ca fiind această complexitate. De pildă: distanţarea artistică este sublimare. Ea creează imaginile unor situaţii care sînt incompatibile cu principiul realităţii stabilite; dar ca *imagini culturale* ele devin tolerabile, chiar instructive, utile. Faptul că ele pătrund în bucătărie, birou, magazin, că sînt puse în circulaţie în scopuri comerciale, pentru timpul liber este, într-un anumit sens, o *des-sublimare*. Ceea ce era mijlocit trece în nemijlocit. Mutaţia dintr-o lume în alta intră în cotidian. Satisfacţiile pe care le procură îşi pierd ineditul. Banalul inundă irezistibil orice teritoriu, devine universal. În această uzare de sine a culturii se uzează însăşi nevoia de transcendenţă şi vis, de tensiune spre o altă realitate, care înnobilează realitatea însăşi cîtă vreme momentele ei se înscriu, parcă, într-o dinamică care o depăşeşte. Desublimarea apare astfel ca o *involuţie* a umanului, de vreme ce sublimarea era o depăşire a naturii instinctuale, refulată de normativitatea social-culturală şi sublimată, trans-mutată într-un fapt de cultură. Dar o involuţie în care nu are loc o întoarcere, ci, cum s-a mai arătat, o aplatizare, o reducere la element primar a faptului de cultură. O desproblematizare a universului cultural. De pildă, femeia s-ar reduce la sex şi la celelalte cîteva servituţi ale naturii sale, şi aceasta decurgînd numai şi cu necesitate din *desublimarea* iubirii. Încît, din aproape în aproape, rămîne să răspundem la ce anume îi rămîne omului după *desublimarea progresivă* a ceea ce numim încă *demnitate*, *ţinută civică*, *responsabilitate*, *sacrificiu*, *devotament*, sau chiar simpla şi pura *onestitate elementară*, care nu este — de fapt — elementară decît după ce a tasat şi structurat experienţele cele mai diverse şi contradictorii ale istoriei. S-ar părea astfel că, mai grav decît chiar pericolul exploziilor atomice, lumea ar fi ameninţată în chiar fundamentele ei de această *desublimare în lanţ*, care ni s-ar înfăţişa ca fiind perechea cultural-etică a dezagregării lanţului atomic. Pe toate planurile, tensiunea dintre ceea ce este *dorit* şi ceea ce este *permis* pare să slăbească. O desublimare instituţionalizată (74).

Marcuse dă o nouă valoare cîtorva dintre conceptele freudiene fundamentale şi anume în direcţia unei reconsiderări sociale a lor, ceea ce n-ar putea fi nici acceptat, nici respins fără o analiză răbdătoare şi la obiect. Notez pentru moment valoarea pozitivă a *sublimării*, înţeleasă ca autonomie, luciditate, meditaţie de la instinct primar, inconştient, la intelect, secundar, conştient.

În schimb, desublimarea nu apare încă în starea conceptului. Autorul oscilează între 1. ceea ce s-ar înţelege printr-o simplă involuţie, respectiv o *dezlegare* a elementelor primare intrate într-o structură culturală,

lucrînd aici pe tema exploziei de sexualitate neinhibată şi nesublimată, atît de caracteristică fie pentru realitatea, fie pentru arta, literatura, cultura societăţii industriale avansate; şi 2. ceea ce s-ar înscrie într-o mişcare de păstrare a cîmpului spiritual istoriceşte realizat, dar printr-o dislocare a structurilor componente şi reevaluare a lor ca piese disparate din care s-ar putea combina orice altceva, rezultînd denudarea actului de cultură de orice facultate de transfigurare.

Desublimarea instituţionalizată este un triumf asupra transcendenţei, un indice al societăţii unidimensionale. Are loc o atrofiere a facultăţilor complexe ale sensibilităţii şi intelectului uman. Apare *conştiinţa fericită* ca indicativul acestei atrofieri. Sistemul produce 1. o cantitate mereu sporită de mărfuri de larg consum; 2. nevoia mereu sporită de asemenea produse, şi simultan 3. *conştiinţa fericită* rezultînd din potrivirea coordonată a ceea ce omul doreşte cu ceea ce se produce şi se poate cumpăra. Administraţia înseamnă în ultimă instanţă tocmai această dirijare controlată a întregului mecanism social, începînd cu declanşarea impulsurilor, regizarea gusturilor, guvernarea plăcerilor, manipularea dispozitivelor operaţionale ale gîndirii, tele-comanda visului sau a stărilor de reverie. O administraţie totală. O administraţie a controlului total. Un control total al administraţiei.

*

La Marcuse, acest sistem se autoreglează prin distribuţia de bunuri, cu participarea regulatoare a întregului angrenaj care o realizează, inclusiv omul considerat în complexitatea altfel atît de nuanţată a existenţei sale. Dar veritabilul vehicul, deşi neaparent al acestei auto-reglări, este limbajul. Societatea industrială avansată instituie *universul limbajului închis*. Dacă limbajul e gîndire, tema se plasează în inima vie a întregului mecanism. Publicitatea modelează universul comunicaţiilor în care se exprimă comportamentul unidimensional. Limbajul său se aliniază în sensul de identificare şi unificare, promovează sistematic gîndirea pozitivă (necritică, afirmativ-imperativă), se opune formelor de gîndire dialectică, bidimensionale, care ar veni în contrast cu comportamentul tehnologic sau cu automatismele curente ale gîndirii. Dispare tensiunea dintre aparenţă şi realitate, între fapt şi factor, substanţă şi atribut. Fără termenii mediaţi, limbajul tinde să exprime şi să favorizeze identificarea nemijlocită între adevăr şi adevărul stabilit, între esenţă şi existenţă, între lucru şi funcţia sa (85). Aceste identificări, aspect caracteristic al operaţionalismului, sînt manifeste în comportamentul social la nivelul limbajului, care — devenind funcţional — respinge din structura şi mişcarea nuanţată a cuvîntului toate elementele non-conforme cu valorile operaţionale impuse de practica dominantă şi intrate în limbajul acesteia. Apare un stil al cuvîntului care dispune cum să se judece şi cum să se interpreteze lucrurile, făcînd din limbă un instrument de control. Marcuse distinge aici — dar vor fi existînd şi alte variante — un stil avînd structura frazei prescurtată şi condensată, încît nici o tensiune, nici un „spaţiu" să nu fie lăsat între diferitele ei părţi, formă lingvistică care se opune dezvoltării sensului. E un principiu operaţional, respectiv a face conceptul sinonim cu un ansamblu de operaţiuni. Aplicat, însă dincolo de limitele ştiinţei şi tehnicii, el se instituie ca un behaviorism specific social. Cuvîntul devine *clişeu*, dominînd în această calitate

asupra limbajului. Dar dominînd şi gîndul prin limitele acestui limbaj, sau căruia îi lipseşte alt limbaj pentru a se constitui şi dezvolta într-o logică proprie, alta decît a limbajului încorsetat de cuvinte-clişee care îl comanditează.

Funcţionalizarea extremă a limbajului implică o sărăcire a pluralităţilor de sens. Conceptul este imunizat împotriva contradicţiei.

Mai important în dinamica acestui proces de împuţinare a polivalenţei cuvîntului, ar fi — pe alt plan — instalarea inevitabilă a unei stări de permanentă duplicitate, alimentată continuu de echivocitatea — acum ascunsă — a cuvintelor. De pildă, „escaladare" — termen civil, chiar paşnic, — ascunde declanşarea unui război de tip clasic, fără o declaraţie corespunzătoare, dar sugerînd prin *limbaj* (escaladare) gîndul că totul se reduce la operaţiunea de trecere a unui obstacol. În termenii unei gîndiri modelate de asemenea reducţii operaţionale, minciuna însăşi este acceptată şi conştient tolerată, cum e cazul distincţiei pur operaţionale dar aparent de conţinut dintre valoarea de circulaţie a noţiunilor de *prostituată* şi *metresă*, *speculant* sau *om de afaceri*, pentru a nu face apel decît la unele din cele mai evidente. Duplicitatea acceptată a limbajului participă, însă, la practica socială a duplicităţii şi o instituţionalizează. Or, tocmai de aici se desprinde funcţia represivă a acestui limbaj. Represivă pentru că sancţionează orice refuz de a-l accepta; represivă pentru că, mai mult chiar, aproximează şi detectează neacceptarea unei situaţii, neaderenţa la un stil şi la un regim al relaţiilor umane, tacit acceptat.

Limbajul funcţional este un limbaj armonizat, în mod fundamental anti-critic şi anti-dialectic. E un limbaj închis, impropriu pentru universul gîndirii cercetătoare, în acelaşi timp critice şi prospective.

Caracteristica poate esenţială a acestui *limbaj închis* este aceea că el nu demonstrează, nu explică, ci comunică decizii, dictează soluţii, emite ordine (101). El este ritual şi autoritar, dar ritual şi autoritar într-un mod paradoxal, întrucît devine cu atît mai mult instrument de control, cu cît transmite mai puţin ordine şi mai mult informaţii, cu cît face apel mai mult la alegere şi opţiune decît la ascultare formală, la libertate şi nu la supunere.

Comunicaţia funcţională este stratul universului unidimensional în limitele căruia are loc *procesul de adaptare*. „Coordonarea individului cu societatea sa este un fapt care afectează straturile spiritului unde sînt elaborate conceptele destinate recepţionării realităţii stabilite" (104). Aceste concepte, preluate din tradiţia intelectuală, sînt convertite, travestite, chiar mutilate în termeni operaţionali, ceea ce are ca efect reducerea tensiunii între gîndire şi realitate, cu micşorarea puterii negative (critice) a gîndirii (id.).

Dar Marcuse ne apare încă o dată, cu acest gînd, mai mult subtil decît analitic. Nu spunem nimic nou afirmînd că *procesul de adaptare*, la om, s-a dovedit a fi în mod precumpănitor critic şi prospectiv totodată. Adaptîndu-se la mediu (natural şi social) omul îşi adaptează mediul modelîndu-l pe măsura nevoilor, aspiraţiilor şi posibilităţilor sale. Tensiunea dintre gîndire şi realitate, decurgînd din chiar această modalitate a existenţei umane, e reprodusă — inegal, desigur — ca o expresie a acestei adaptări de tip uman. De aici, vin, de regulă, răspunsurile la toate întrebările noi derivînd din progresul societăţii umane. De aici energia

constructivă atît de dinamică (şi uneori atît de explozivă) a gîndirii şi a practicii. O energie aptă, îndeosebi în momentele ei de maximă acumulare, să re-modeleze nu numai obiectul , dar şi subiectul, nu numai fapta omului, dar şi — o dată cu mecanismul gîndului care o elaborează — limbajul în care gîndul însuşi se constituie şi se exprimă.

★

Secţiunea a doua a cărţii pe care o anunţă şi o pregăteşte finalul acesteia dintîi va constitui, în sensul autorului, descrierea critică a genezei unui nou mod de a fiinţa al gîndirii, derivînd din punerea, marcarea şi accentuarea unei **separaţii** între analiza pur lingvistică şi analiza pur conceptuală, ceea ce va coincide, în linii mari, cu succesiunea sau trecerea de la *gîndirea negativă*, critică, dialectică (a cărei „logică a contradicţiei" va fi suferit un eşec) la *gîndirea pozitivă*, exprimînd raţionalitatea tehnologică, o logică a acestei raţionalităţi practice inferînd *criteriul eficacităţii* în chiar structura actului de gîndire şi producînd ceea ce Marcuse numeşte o *filozofie unidimensională*. Acest al doilea act, deşi de factura mai restrînsă sau pur filozofică a unui raport dinamic între structuri logice, nu va fi totuşi mai puţin conflictual şi într-un anume sens mai puţin tulburător decît ceea ce s-a conturat în comentariul de pînă acum. Pentru că natura raţionamentului logic nu se plasează ca exterior, nici neutral în raport cu natura sensibilităţi umane în care se subsumează, modelînd-o în acelaşi timp potrivit cu sau prin adecvare la propria sa structură. Aparent, la nivelul logic dispare orice implicare a unei substanţe sensibile. Dar numai aparent. Marcuse încearcă o disecţie critică, o analiză a structurii *tipului de gîndire logică* rezultînd din poziţia privilegiată a *conceptelor operaţionale* în raţiunea tehnologică a societăţii industriale avansate americane. Ipoteza sa, apăsată de pesimismul implicat în unidimensionalitate şi în închiderea universului uman impune, chiar prin aceasta, o dezbatere critică de acută actualitate în planul gîndirii, probabil şi în cel al acţiunii. Se semnalează, cel puţin, realitatea unui proces, despre care Marcuse crede a şti că produce eroziuni treptate într-o dimensiune care părea turnată în granitul cristalizat al unei realităţi umane definitive. Dimensiunea umană însăşi devine astfel fundalul conflictului dintre cele două tipuri de concepte. Problema este pusă. Iar critica diagnosticului propus de Marcuse nu va putea, se pare, înlătura starea de lucruri pe care o pune în lumină, şi pentru a cărei înţelegere corectă aş adăuga, în acest final al primului comentariu, sugestia ca cititorul, chiar pînă a nu fi reuşit încă să citească cum se cuvine lucrarea lui Marcuse, să-şi facă timp pentru amplul reportaj senzaţional *Cu sînge rece* al romancierului american *Truman Capote*. Nu e un roman, ci descrierea rece, aproape de stilul unui proces-verbal, a unei crime. O crimă în lanţ, făcută *cu sînge rece*. O crimă în lanţ, a cărei logică internă nu se lasă descifrată în limitele unei judecăţi tradiţionale, dar care se descoperă aproape de la sine şi fără efort în ipoteza lui Marcuse. Desigur, e un caz limită, un număr de cazuri limită. Şi totuşi, adevărul cărţii lui Truman Capote apare abia în ceea ce la Marcuse devine un efort de ridicare la concept şi de cunoaştere filozofică prin intermediul conceptului.

CONSULTAŢII

LA IZVOARELE SOCIOLOGIEI: CONCEPŢIA DESPRE SOCIETATE A LUI MONTESQUIEU

DE

STELA CERNEA

Pînă acum cîtva timp, studenţii unor promoţii succesive ale Facultăţii de filozofie aflau despre gîndirea unuia dintre titanii ştiinţelor umaniste, Montesquieu, numai un singur lucru: „a exagerat rolul factorului geografic în dezvoltarea socială", „a fost un reprezentant al curentului geografist". La acest unic element a fost redusă vreme îndelungată, în anumite manuale de filozofie sărace şi dogmatice, o valoroasă filozofie şi teorie socială[1]. Rezulta un clişeu caricatural, care nu trezea nici un interes pentru cunoaşterea gîndirii lui Montesquieu.

La o analiză atentă, lipsită de prejudecăţi de genul cărora se temea cel mai mult pentru ştiinţă şi Montesquieu, se descoperă în gîndirea marelui erudit idei preţioase şi înnoitoare, care s-au înscris în patrimoniul mai multor ştiinţe. Mai puţin cunoscută, dar de fapt foarte importantă, este contribuţia sa incontestabilă la formarea *sociologiei ca ştiinţă*.

Nu întîmplător, în procesul de refacere şi de consolidare a fundamentelor sale teoretice şi căutînd să-şi găsească puncte de sprijin la izvoarele istorice ale studiului societăţii, sociologia contemporană se opreşte azi cu un viu interes asupra unuia dintre cei mai de seamă precursori ai săi: Montesquieu, Charles Louis de Secondat (1689—1755).

Rînd pe rînd, marcanţi sociologi francezi de diferite convingeri ideologice — G. Gurvitch, R. Aron, R. Caillois, L. Althuser, Marc Augé şi alţii — au pornit în ultimii ani pe urmele lui E. Durkheim în explorarea comorilor sociologice din gîndirea ilustrului lor compatriot.

Considerat literat, jurist, istoric, fondator al ştiinţelor politice moderne, Montesquieu ne apare cu atît mai mult ca deschizător de drumuri în sociologie, ştiinţă care, deşi cea mai tînără, „pretinde", cu drep-

[1] O excepţie face deja, într-un spirit nou, manualul de *Materialism istoric*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, care, deşi succint relevă mai adecvat contribuţia autorului *Spiritului legilor* la gîndirea socială.

Rev. filoz., **15**, *11*, p. 1345—1354. Bucureşti, 1968

turi poate chiar mai mari, o parte din prețioasa lui moștenire. Dacă *Spiritul legilor*, lucrare de anvergură, a cunoscut în primii doi ani 22 de ediții, impunîndu-se tuturor politicienilor și guvernanților vremii și stîrnind violente reacții contradictorii, înseamnă că Montesquieu a izbutit să surprindă unele probleme de semnificație socială generală. În acest sens, ea își păstrează, în parte, valabilitatea pînă în zilele noastre.

Sociologia găsește azi în acest precursor al său un exemplu de obiectivitate în terenul mișcător al pasiunilor politice ale vremii. Montesquieu nu dictează soluții, ci caută să cunoască, nu justifică, ci explică, invocînd caracterul necesar al faptelor sociale. El izbutește în mare măsură un studiu mai obiectiv asupra vieții sociale, deși poartă totodată mesajul ideologic al aristocrației independente din rîndul căreia familia sa făcuse parte timp de 250 de ani și de pe pozițiile căreia atacă despotica monarhie absolută[2]. Acest atac n-are însă nimic apodictic sau normativ, ci reiese din analiza științifică pe care Montesquieu o aplică societății timpului său. În felul acesta, deși reprezentant al aristocrației, Montesquieu se înscrie pe linia luptei progresiste împotriva absolutismului. Căci Montesquieu se distanțează de precursori și de mulți dintre urmașii săi în ceea ce privește studiul vieții sociale, prin aceea că, dacă cei din urmă s-au referit la o societate în general pe care au descris-o în mod abstract, Montesquieu cercetează diferite tipuri concrete de societate.

În felul acesta, Montesquieu se situează printre marii precursori ai sociologiei. Ca și Aristotel, Platon, Bodin sau Grotius, Montesquieu urmărește mai ales descoperirea unor mijloace pentru îmbunătățirea statului și legilor sale juridice. Gîndirea sa centrîndu-se în special în jurul problemelor statului. El nu izbutește încă să facă o distincție netă între stat și societate, ceea ce reprezintă o condiție esențială pentru o abordare propriu-zis sociologică a realității sociale, Montesquieu nu poate fi considerat direct ca unul dintre fondatorii sociologiei ca știință, dar el a făcut — ca precursor — mult mai mult decît înaintașii săi pentru apariția acesteia. Căci, spre deosebire de predecesorii săi, studiind legile și formele de guvernămînt, Montesquieu le-a legat de structura internă a fiecărei societăți concrete, le-a considerat un rezultat, o reflectare chiar a unei complexe stări sociale date. De aceea concepția sa marchează un moment important în evoluția gîndirii sociale spre știința sociologică. Lucrarea *Despre spiritul legilor* este considerată, cum o face de exemplu Paul Janet, ca cea mai mare lucrare a secolului al XVIII-lea comparabilă doar cu *Politica* lui Aristotel[3].

Montesquieu a pus în legătură forma de guvernămînt cu tipul de societate, iar legile statului cu legile reflectînd „legăturile necesare ce derivă din natura lucrurilor"[4]. De aceea E. Durkheim a apreciat opera lui Montesquieu, atît în prima sa teză de doctorat (*Quid secundatus poli-*

---

[2] Este greșită în acest sens aprecierea dată lui Montesquieu în *Marea enciclopedie sovietică*, în care el apare drept reprezentant al burgheziei liberale.

[3] Paul Janet, *L'Histoire de la science politique en rapport avec la Morale*, vol. II, Paris, Alcan, 1931, 322.

[4] Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, vol. I, București, Edit. științifică, 1964, p. 11. Ediția românească recentă beneficiază de un amplu studiu introductiv, scris de Dan Bădărău, care analizează bogăția de idei a marelui iluminist, dar care se oprește mai puțin asupra aspectului sociologic al gîndirii sale.

ticae scientiae contulerit), cît și în cursul său de istorie a sociologiei, ținut la Bordeaux. E. Durkheim[5] sublinia că gîndirea socială a lui Montesquieu a fost centrată în jurul celor două concepte esențiale pentru înțelegerea proceselor sociale : conceptul de „*tip*" și cel de „*lege*".

Montesquieu a izbutit într-adevăr să realizeze o analiză a societății la un nivel mai înalt de conceptualizare și de generalizare, fără să le rupă totodată din terenul real al faptelor analizate de el în variate domenii ale vieții sociale. Mai mult decît atît ! Faptele sînt punctul de pornire. Dar, ordonîndu-le, el își permite formularea unor principii generale, a unor ipoteze, pe care le confruntă din nou cu realitatea faptică. „Am stabilit principiile — scrie Montesquieu în prefața la *Spiritul legilor* — și am văzut cazurile particulare supunîndu-li-se ca de la sine, am văzut că istoria tuturor popoarelor nu este decît o urmare a acestora și că fiecare lege particulară este legată de altă lege sau depinde de altă lege mai generală... Nu am ajuns la principiile mele pornind de la prejudecățile mele, ci de la natura lucrurilor"[6].

Plasarea pe terenul faptelor și ordonarea lor rațională prin comparare, analiză istorică, experiment, fie chiar și de genul „experimentului" celebrilor Uzbek și Rica la curtea lui Ludovic al XIV-lea din *Lettres Persanes*, îl trec pe Montesquieu dincolo de domeniul gîndirii pur speculative, raționaliste, „liberă" de rigoarea faptelor. De aceea L. Althuser, în lucrarea sa, susține că Montesquieu a înfăptuit o revoluție **în domeniul metodei**, scriind că știința lui Montesquieu „e separată de cea a predecesorilor ei prin aceeași distanță care separă fizica speculativă a unui Descartes de fizica experimentală a lui Newton"[7]. Montesquieu ne-a dat astfel spiritul noii „fizici sociale" din care se va constitui sociologia lui Saint-Simon și A. Comte.

Maniera nouă de a detecta și de a ordona faptele sociale îl duce pe Montesquieu la construirea unor totalități sociale concrete pe care le analizează în angrenajul intim al diverselor lor elemente. „Nu examinezi părțile — scrie Montesquieu — decît pentru a-ți forma părerea despre întreg ; cercetezi toate cauzele pentru a pricepe toate urmările"[8]". În acest fel, fiecare formă de guvernare, lege juridică sau eveniment istoric nu mai puteau fi privite ca rezultate ale unor întîmplări sau ca efect al unor voințe subiective. Dimpotrivă, cum subliniază Montesquieu în textul devenit clasic din *Considerații asupra cauzelor măririi și decăderii romanilor*, „nu hazardul domină lumea... Există cauze generale, fie morale, fie fizice, care acționează în fiecare monarhie, o ridică, o mențin sau îi grăbesc pieirea"[9]. Cauzele acestea profunde stau în „natura lucrurilor", în modul lor de a se înlănțui într-un context dat de elemente complexe. Refuzînd să admită explicația teologică a faptelor, refuzînd să se subordoneze conceptelor abstracte ale dreptului natural, Montesquieu susține că societatea nu e guvernată de „inteligență", ci este doar „inteligibilă" prin cunoaștere, prin cercetare. De aceea legile

[5] E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, prescurseurs de la sociologie*, Paris, M. Rivière, 1953.

[6] Montesquieu, *op. cit.*, p. 5.

[7] Louis Althuser, *Montesquieu*, Paris, P.U.F., 1964, p. 9.

[8] Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, București, Edit. științifică, 1964, p. 6.

[9] Idem, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence.*

făurite de legiuitori trebuie să fie în acord cu însăşi „natura lucrurilor", cu modul lor de a fi structurate. În acest fel, Montesquieu se opreşte cu precădere asupra analizei „legilor".

Legile ce derivă din „natura lucrurilor" sînt pentru Montesquieu relaţii necesare, marcînd ceea ce este „stabilit în chip statornic"[10] în fenomene. „Orice diversitate — scrie Montesquieu — este uniformitate; orice modificare este constanţă"[11]. De aceea legile stăpînesc întreaga realitate, incluzînd în determinismul universal şi pe cel social. Aici însă, sesizează Montesquieu, legile „pierd din fixitate şi exactitate" şi nu sînt „la fel de bine guvernate ca în fizică"[12]. Montesquieu surprinde astfel şi unele aspecte specifice legilor sociale. S-a spus de multe ori că Montesquieu confundă legile juridice sau pozitive, cum le numea el, cu legile obiective, dar această interpretare nu poate fi definitivă. Un studiu mai atent al formulărilor, ce-i drept uneori confuze, ale savantului ne determină să ezităm în faţa unei concluzii poate prea pripite.

Este adevărat că obiectivul cercetării lui Montesquieu este, în ultimă instanţă, găsirea unei soluţii de îmbunătăţire a legilor pozitive create de oameni în societate. Dar el urmăreşte mai mult decît atît : să dovedească că aceste legi nu sînt întîmplătoare, nu depind de voinţa legiuitorilor, ci trebuie întemeiate pe cunoaşterea „naturii lucrurilor", a modului cum aceste legi trebuie să reflecte toate laturile vieţii sociale care se înlănţuiesc. Acestea formează „spiritul legilor", „raportul pe care legile îl au cu diferite lucruri". Şi, de fapt, tocmai *spiritul legilor* reprezintă obiectivul ştiinţific al cercetării sale. „În această cercetare — scrie Montesquieu — nu am separat legile politice de cele civile; căci întrucît eu nu tratez despre legi, ci despre spiritul lor, şi acest spirit constă în diferitele raporturi pe care legile le pot avea cu diferite lucruri..."[13]. Deci se face o diferenţă între legile juridice şi spiritul lor obiectiv. Chiar cînd se schimbă legile pozitive, declară Montesquieu, trebuie găsite cauzele necesare care au determinat această schimbare, descoperind eventual *legi ale schimbării legilor.*

Montesquieu nu refuză ştiinţei posibilitatea de a orienta conducerea politică a societăţii, şi această optică îl situează de asemenea printre precursorii unei sociologii militante. Dacă Montesquieu afirmă că „legea este raţiunea umană", el înţelege prin aceasta că cunoaşterea legilor orientează conducerea raţională a societăţii. De aici reiese clar, credem, că Montesquieu, chiar dacă nu *expresis verbis*, a făcut totuşi distincţie între cele două categorii de legi. La aceasta el mai adaugă o a treia categorie, ca urmare a concesiilor pe care le-a făcut ideii că dincolo de manifestările sociale concrete există o natură general-umană cu legile ei, evidenţiată de fapt de adepţii diferiţi ai teoriei contractualiste. Legile naturale apar la Montesquieu ca legi ale speciei umane, legi permanente considerate abstract, cum ar fi legea naturală a păcii, a sociabilităţii, legea care-l împinge pe om în căutarea hranei, atracţia sexuală. Dorind să ocolească acuzaţia de ateism, Montesquieu este nevoit să admită şi „legea divină", care le-ar domina pe celelalte.

---

[10] Idem, *Despre spiritul legilor*, p. 12.
[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem*, p. 12.
[13] *Ibidem*, p. 17.

Semnificația multiplă și diferențiată pe care Montesquieu o acordă conceptului de lege este în mare măsură apropiată de cea modernă și stabilirea acestui concept i-a conferit lui Montesquieu un loc important în istoria sociologiei, el fiind primul care formulează acest concept. G. Davy subliniază că Montesquieu a fost primul care a degajat în sociologie „conceptul de lege socială"[14]. Este important însă de evidențiat că în analiza acestui concept se poate remarca la Montesquieu o viziune *statică* asupra realității sociale, întrucît legea este privită doar ca un raport structural între diferite părți ale totului social concret și nu sînt urmărite legi de succesiune a formelor sociale, legi ale unei evoluții sau progres social, cum vor încerca Condorcet, S. Simon sau Comte, înscriindu-se în orbita filozofiei istoriei.

Montesquieu a renunțat la o asemenea interpretare, pe de o parte datorită sentimentului complexității formelor sociale, care nu puteau, în accepția sa, să fie înșiruite într-o serie liniară. Tipurile sociale construite de Montesquieu se justificau fiecare în sine, tindeau către un echilibru și stabilitate, evoluau cel mult spre perfecționare *internă*, nu spre *înlocuirea* unor forme cu altele. Pe de altă parte, tipurile constituite de el existau în istorie concomitent, aveau o determinare riguroasă, neputîndu-se înlocui una pe alta, iar împrumuturile Montesquieu le considera periculoase. Aceste tipuri de societate poartă la el denumiri clasice, care ar putea duce și la o înțelegere greșită a concepției sale. Este vorba de *republică*, *monarhie* și *despotism*[15]. Cu toate că ele poartă denumiri ale formelor de guvernămînt de care s-a ocupat gîndirea politică încă din antichitate, pentru Montesquieu ele nu sînt doar forme de guvernămînt, ci, cum subliniia încă E. Durkheim, ele sînt de fapt trei tipuri structurale, morfologice diferite, trei sisteme sociale diferite. Principiul clasificării sale, influențat evident de cultura sa clasică, este, desigur, greșit, dar în cursul analizei celor trei forme de guvernămînt Montesquieu le condiționează de o serie de variabile, observînd jocul raporturilor multiple, în primul rînd extrapolitice, care definesc forma de guvernămînt ca rezultat al unui ansamblu social coerent. Fiecare formă de guvernămînt are astfel justificarea sa social-istorică, și de aceea, chiar dacă Montesquieu personal are o poziție negativă față de unele forme sau față de unele manifestări ale acestora, de exemplu față de despotism și absolutism, el se abține de la condamnare. „Eu — declară Montesquieu — nu scriu de fel cu scopul de a critica rînduielile din vreo țară, oricare ar fi ea. Fiecare națiune va găsi în cartea mea temeiuri pentru rînduielile sale"[16]. De aceea, cu toate că Montesquieu consideră despotismul în opoziție cu natura umană însăși, el îl justifică, legîndu-l strîns de cauzele inevitabile care generează în concepția sa acest tip de societate. De aceea a putut Ecaterina a II-a să afirme ulterior că lucrarea lui Montesquieu *Despre spiritul legilor* este un breviar și pentru politica sa. Deși admiră constituția engleză, Montesquieu e împotriva unei copieri mecanice a acesteia, mai ales în Franța.

---

[14] G. Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Alcan, 1931, p. 2.

[15] E. Durkheim remarcă faptul că prin republică trebuie înțelese cetățile antice și orașele italiene ale evului mediu, prin monarhie regiunile europene din secolele XVII — XVIII iar prin despotism cele orientale (*Rousseau et Montesquieu, précurseurs de la sociologie*, 1953, p. 80).

[16] Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, p. 61.

Montesquieu rămîne, aşadar, conştient de rolul condiţiilor diverse care imprimă fiecărei forme particularităţi proprii, considerate însă de el imuabile. Cît se află pe terenul acesta general, Montesquieu este în orice caz mai aproape de adevăr decît atunci cînd se mută în domeniul definirii concrete a condiţiilor de care depinde fiecare tip de societate. Aici informaţia trunchiată şi lipsa unor metode specifice riguroase de cercetare îşi spun cuvîntul, imprimînd adesea un caracter naiv şi fantezist construcţiilor sale.

De fapt, Montesquieu priveşte condiţiile de care depind tipurile de societate din două puncte de vedere, care, fără să se opună, se deosebesc mult. Astfel, în prima parte a *Spiritului legilor* (pînă la cartea XIII), influenţat încă de scrierile clasice, Montesquieu susţine dependenţa formei de guvernămînt de raportul dintre natura şi principiul său, care ar fi menite să-şi corespundă reciproc.

Natura formei de guvernare exprimă însăşi definirea fiecărei forme prin modul în care este ea exercitată : conducerea în mod democratic sau aristocratic în republică, existenţa unei puteri intermediare — adică guvernul şi nobilimea — între popor şi cel ce conduce în monarhie sau, ca în despotism, conducerea unică absolută a unei singure persoane (despotul), pe care o exercită printr-o singură persoană (vizirul). Principiile sînt însă de natură *psihologică*, constituind trăsături de caracter definitorii pentru fiecare formă, respectiv, *virtutea*, *onoarea* şi *teama*.

Natura şi principiul fiecărei forme trebuie să fie în acord pentru a se realiza echilibrul social. Principiile se pot corupe şi atunci apar crize, apare necesitatea schimbărilor, a adecvării din nou a legilor la principii pentru refacerea echilibrului. Louis Althuser, în monografia sa despre Montesquieu, acordă acestei „dialectici" a principiilor şi a naturii formelor de guvernămînt un foarte mare rol, denumind-o chiar „forţa motrice", „motorul"[17] dezvoltării istorice în concepţia lui Montesquieu.

Credem însă că L. Althuser caută o „dialectică" mult prea formală la Montesquieu, după cum şi R. Aron încearcă să găsească o altă „dialectică", asemănătoare tot numai formal cu cea descoperită de Engels la Rousseau în tema contractului social. Există şi la Montesquieu, afirmă R. Aron, un raport dialectic între cele trei forme : egalitatea din republică negată de inegalitatea din cadrul monarhiei, negată la rîndul său de egalitatea tuturor în faţa unicului despot în despotism[18]. Dar Montesquieu nu stabileşte de fapt un astfel de raport între cele trei forme. Pentru el, aceste forme nu sînt interpenetrabile şi nici *nu se înlocuiesc* succesiv, neputîndu-se nici nega una pe alta într-o mişcare istorică asemănătoare celei stabilite de Rousseau, care o explica prin reîntronarea unei egalităţi negative faţă de monarhul absolut, necesitatea revoluţiei, pentru a se ajunge la egalitatea pozitivă a unui nou contract social. Negarea aceasta la Montesquieu e statică, constatativă, nu are în vedere evoluţia şi progresul, necesitatea revoluţiei. De aceea Condorcet, într-un comentariu asupra *Spiritului legilor*, va reproşa pe drept cuvînt lipsa coordonatei istorice în viziunea autorului acestei lucrări. Montesquieu se foloseşte de datele istorice asupra trecutului doar pentru a-şi ilustra teza celor trei

[17] Louis Althuser, *op. cit.*, p. 46.
[18] R. Aron, *Les grandes doctrines de sociologie historique*, CDU, P.U.F., p. 65.

tipuri de societate și nu pentru a le considera pe acestea forme istorice perisabile într-un flux progresiv al realității sociale.

Tocmai această viziune, mai mult statică și structurală decît istorică, a atras atenția sociologiei burgheze contemporane mai mult asupra lui Montesquieu. Pentru că tendința teoretică generală a sociologiei nemarxiste de a nu se ocupa de progresul social se traduce, desigur, și în abordarea strict structurală, pluralistă, dar neistorică, a fenomenelor sociale. În acest fel putem să-l înțelegem pe R.Aron, care într-un studiu despre Auguste Comte dintr-o lucrare asupra etapelor dezvoltării sociologiei scrie : ,,Montesquieu este conștient de diversitatea umană și socială... Comte, dimpotrivă, este sociologul unității umane și sociale"[19]. În cursul său ținut la Sorbona despre marile doctrine ale sociologiei istorice, R. Aron spunea studenților : ,,Vedeți inferioritatea sau superioritatea (în ochii mei inferioritatea) lui A. Comte asupra lui Montesquieu. În timp ce Montesquieu pornește de la fapte care reprezintă diversitatea..., A. Comte pornește de la unitatea speciei umane"[20]. În concordanță cu punctul de vedere care acordă superioritatea concepției pluraliste în întemeierea sociologiei, Alaine Touraine consideră că ,,sociologia s-a putut fonda ca știință cînd s-a orientat asupra realității structurate formalizabile și mai puțin istorice"[21].

Așadar, în ceea ce privește raportul dintre natură și principiu, Montesquieu nu construiește o dialectică propriu-zisă, ci caută o pîrghie de realizare a echilibrului social prin adoptarea reciprocă a celor două laturi ale structurii unui tip sau altuia de societate.

O contribuție mai originală și mai însemnată în cîmpul gîndirii sociale este adusă de Montesquieu prin analiza celor trei tipuri de societate, în special după cartea XIII din *Despre spiritul legilor*, în care dezvoltă teoria determinismului geografic. El exprimă foate clar și sistematic, urmîndu-l pe Bodin, că tipurile de societate depind de variatele condiții ale mediului geografic. De fapt și prin această teorie Montesquieu își taie punțile spre o concepție istorică a progresului social, deoarece leagă fiecare dintre cele trei tipuri de societate de condiții naturale aproape invariabile, care le determină în cea mai mare măsură, fixîndu-le și forma odată stabilită.

Se afirmă adeseori, și pe drept cuvînt, că teoria lui Montesquieu asupra factorului geografic este o teorie mai înaintată asupra vieții sociale decît teoriile enciclopediștilor, deoarece reprezintă, în primul rînd, o încercare materialistă de a explica viața socială prin factori naturali, materiali, prin raportul dintre natură și societate, prin factori obiectivi pe care oamenii îi ignorează. În același timp însă, concepția lui Montesquieu fixează cadre imuabile vieții sociale, justificînd sclavia, așa-numitul ,,caracter înapoiat" al popoarelor din clima caldă, întemeind concepția occidentală-centristă în antropologie. Despotismul ca tip de societate este legat în concepția lui Montesquieu de clima caldă, care creează un temperament slab, caracterizat prin lipsă de curaj, lene și inactivitate. De aceea ar apărea în clima caldă fenomene sociale ca sclavia, poligamia, sechestrarea femeilor, fixitatea moravurilor religioase, a obiceiurilor și moralei. Din explicațiile sale,

[19] R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 39.
[20] Idem, *Les grandes doctrines de sociologie historique*, CDU, P.U.F., 1964, p. 60.
[21] A. Touraine, *Sociologie de l'action*, Paris, Edit. du Seuil, 1965, p. 8.

în care se amestecă multe idei confuze şi date inexacte, rezultă însă că transformarea negrilor în sclavi de către europeni este firească. „Dreptul de reducere la sclavie — scrie Montesquieu — trebuie să se bazeze pe natura lucrurilor... În orice guvernămînt despotic.... sclavia politică distruge oarecum libertatea civilă"[22]. Deci sclavia civilă poate exista „unde oamenii se află deja în stare de sclavie politică"[23], în cadrul despotismului. Legile despotice sînt potrivite incontestabil în cazul acestui climat, în care şeful politic nu poate avea încredere în poporul pe care-l conduce. De aici Montesquieu conchide că numai „minţi înguste exagerează prea mult nedreptatea care li se face africanilor"[24].

În legătura dintre climă şi temperamentul pe care-l generează ar rezida în primul rînd deosebirile dintre legi şi diferite tipuri de societate. „Dacă este adevărat — scrie Montesquieu — că trăsăturile caracteristice ale minţii şi pasiunile inimii sînt extrem de diferite în diferite clime, atunci legile trebuie să corespundă şi deosebirii între aceste pasiuni şi trăsături caracteristice"[25].

În acelaşi sens conchide Montesquieu şi asupra rolului naturii terenului. Sterilitatea solului, consideră Montesquieu, îi face pe oameni muncitori, războinici, curajoşi. Fertilitatea îi înmoaie, le cultivă caracterul pacifist, îi pregăteşte pentru dependenţă şi sclavie. Întinderea terenurilor şi numărul de locuitori au şi ele aceeaşi importanţă. Statele cu teritoriu mic pot fi guvernate ca republici, întrucît tot poporul poate participa la conducere, iar binele public „este mai bine cunoscut şi simţit". Statele cu teritorii mijlocii devin monarhii, iar cele mari nu pot fi decît conduse despotic. Despotismul, pe care îl considera inuman şi de care îşi bătea joc, vizînd de fapt monarhia absolută franceză, este explicat în acelaşi timp de Montesquieu ca un rău necesar. La factorii materiali determinanţi ai sistemului social, Montesquieu mai adaugă modalitatea obţinerii mijloacelor de subzistenţă, stabilind deosebiri pe această linie între popoarele care îşi obţin aceste mijloace prin cultivarea pămîntului, vînătoare sau creşterea vitelor.

Montesquieu nu neglijează însă factorii de alt ordin care contribuie la formarea naturii oamenilor în diferite sisteme sociale, ca *moravurile* şi *manierele* (cartea XIX). Influenţînd asupra tipului sistemului social, moravurile trebuie luate în seamă la stabilirea legilor. Legile trebuie, după părerea lui Montesquieu, să se adapteze acestora, să nu modifice spiritul general. Dacă sînt rele, moravurile trebuie modificate lent, căci „chiar pentru cele mai bune legi spiritele trebuie pregătite", scrie Montesquieu. Moravurile şi legile se află, în concepţia lui Montesquieu, într-o strînsă dependenţă reciprocă. Legile pot, aşadar, influenţa moravurile dacă ţin seama de spiritul lor. Astfel deduce Montesquieu o serie de trăsături distinctive ale poporului englez din faptul că legile constituţiei îi acordă libertate (cartea XIX, cap. 27). În acest sens, Montesquieu atribuie un rol prea mare legilor în echilibrul social, ceea ce constituie ideea fundamentală a *iluziei sale* juridice, cum remarca Marx[26].

---

[22] Montesquieu, *op. cit.*, p. 305.
[23] *Ibidem*, p. 300.
[24] *Ibidem*, p. 305.
[25] *Ibidem*, p. 283.
[26] K. Marx, *Capitalul*, vol. 1, ed. a 4-a, Bucureşti, Edit politică, 1960, p. 617.

Preocupat de îmbrățișarea cît mai deplină a ansamblului fenomenelor sociale, Montesquieu nu se oprește aici, ci continuă să studieze *dependența legilor de economia fiecărei țări* (cărțile XX și XXI), acordînd un loc important comerțului și banilor, legate și acestea, la rîndul lor, în ultimă instanță de climat și de nevoi. Montesquieu subliniază și interdependența diferiților factori constitutivi ai unei societăți, studiind, de exemplu, influența diferențiată a comerțului asupra moravurilor (îndulcindu-le pe cele barbare și corupîndu-le pe cele pure). Ceea ce se potrivește pentru un tip de societate nu este neapărat potrivit și pentru alt tip. El are în prea mare măsură simțul relativității realităților sociale pentru a-și imagina că ceea ce a determinat prosperitatea unei națiuni trebuie să determine prosperitatea tuturor celorlalte, observa [27] cu temei unul dintre exegeții săi.

În sfîrșit, legile *depind de religie*, diferitele religii corespunzînd, în concepția lui Montesquieu, diferitelor sisteme sociale : religia creștină ar fi favorizantă pentru un guvern moderat, cea mahomedană, de pildă, pentru despotism. Analiza cît mai completă a unei structuri sociale în care să fie reunite elementele amintite mai sus — climat, caracter, economie, moravuri, religie — îl conduce pe Montesquieu și la formularea unui concept mai atotcuprinzător, și anume la conceptul de „*spirit al naturii*", o rezultantă de fapt alcătuită din cauzele morale și cele fizice care determină legile.

Modul explicativ al determinismului social propus de Montesquieu ar putea fi imaginat ca un lanț cu trei verigi : 1) climă, 2) caracter sau temperament + moravuri, 3) legi. Termenul mediu prin intermediul căruia condițiile naturale acționează asupra legilor, înmlădiază într-o oarecare măsură determinismul geografic, în sensul că Montesquieu nu deduce direct formele sociale din factori fizico-climatici. În plus există între ultimii doi termeni o relație dialectică reciprocă, o interdependență, nu un determinism univoc.

Montesquieu încearcă astfel să realizeze o primă teorie închegată asupra societății concepută ca totalitate. Dar concepția sa urmărind să îmbrățișeze totalitatea nu se oprește asupra detaliilor. De altfel, datele de care dispunea erau prea eterogene și cu totul incomplete. *Spiritul legilor* se prezintă ca o vastă enciclopedie, impunătoare prin viziunea generală, dar care abundă în erori și confuzii asupra evenimentelor concrete, enciclopedie care probează o erudiție certă, dar nu întotdeauna bazată pe cele mai complete surse de informație.

Montesquieu a folosit însă toate aceste cunoștințe pentru a dovedi că lumea socială nu este dominată de întîmplări, iar acestea par absurde numai dacă sînt scoase din contextul lor general. Încercînd să le înțeleagă, Montesquieu realizează mereu legături și dependențe pline de intuiție și bun-simț, ca legătura dintre dezvoltarea comerțului și menținerea păcii, dintre condiția socială a femeii, nevoia de lux și luxul ca stimulent al dezvoltării economice, dintre legile interne și politica externă etc., toate acestea dovedind că Montesquieu încearcă să definească societatea din interior. Dar ambiția sa era mai mare decît posibilitățile sale și ale vremii. De aceea comparațiile sînt adesea forțate, concluziile arbitrare. Aceasta a contribuit și mai mult la ruptura dintre modelul său ideal de societate și societatea reală.

---

[27] Paul Archambault, *Montesquieu*, Paris, 1938, p. 34.

Unii teoreticieni consideră că grija lui Montesquieu pentru surprinderea totalității sociale ar echivala cu înlăturarea unei ierarhii a factorilor determinanți, ceea ce le-ar da dreptul să considere gîndirea lui Montesquieu absolut pluralistă și relativistă. Astfel, L. Cassirer îi face o glorie lui Montesquieu din aceea că ar fi fundat o știință comprehensivă a societății, bazată pe conceptul de totalitate, ca unitate specifică de elemente, renunțînd la ideea că un element ar avea ascendență asupra altuia[28]. De fapt însă în structurile stabilite de Montesquieu există o netă ierarhie a factorilor, în care factorul geografic joacă rolul determinant.

Cercetătorii nemarxiști au căutat de multe ori să exagereze mai ales abordarea neistorică a vieții sociale în opera lui Montesquie *Despre spiritul legilor*. Ei au subliniat uneori mai ales această latură a gîndirii lui Montesquieu, încercînd s-o apropie mai mult de viziunea structuralistă și empiristă a sociologiei burgheze. G. Gurvitch îi atribuie lui Montesquieu o viziune „relativistă și empiristă"[29]. „Acest om — scria R. Caillois —, care n-a încetat să reflecteze asupra istoriei, se pare că a refuzat să introducă aici noțiunea de progres"[30], iar R. Aron consideră că Montesquieu nu a vorbit despre progres datorită faptului că nu și-a supus gîndirea unei „ideologii". Acești sociologi nu amintesc însă încercarea lui Montesquieu de a oferi un tablou al schimbării sociale în lucrarea *Considerații asupra cauzelor măririi și decăderii romanilor*. Ținînd seama de această lucrare, un alt sociolog francez, Henri Mendras, într-unul din ultimele manuale de sociologie apărute în Franța, accentuează însemnătatea lui Montesquieu ca precursor al sociologiei moderne și pe linia unei *interpretări istoriste* a societății, ceea ce ar corespunde și unor tendințe actuale din sociologia occidentală nemarxistă de a împăca viziunea structurală cu cea istorică a societății într-o concepție complementară. H. Mendras scrie următoarele : „Montesquieu este din multe puncte de vedere primul care a făcut o operă sociologică modernă. Mai întîi, în *Considerații asupra măririi și decăderii romanilor*, el caută să înțeleagă cum o civilizație crește, ajunge la apogeu și moare, problemă de filozofie a istoriei pe care a pus-o în termenii unei sociologii istorice. Încercarea nu numai de a descrie regulile pe care societățile le impun oamenilor, dar și de a înțelege spiritul lor și relațiile care există între ele, comportarea oamenilor și structura societății este prin definiție o problemă sociologică. Montesquieu este deci primul sociolog în sensul modern al termenului"[31].

Iată dar cum pe terenul istoriei sociologiei se pot înfrunta concepții sociologice actuale, se pot purta dispute în lumina problemelor sociologiei contemporane. Desigur aceasta poate uneori altera gîndirea unui autor care a scris cu trei secole în urmă. În orice caz însă, aceste dezbateri asupra ideilor sociologice din gîndirea lui Montesquieu au o valoare clarificatoare reală, evidențiind pertinența și actualitatea unui mare precursor al acestei științe, care, deși atît de nouă, are incontestabil o istorie. Recompunerea acestei istorii și preistorii este, poate, o condiție și pentru cristalizarea căilor înaintării ei viitoare.

---

[28] După L. Althuser, *op. cit.*, p. 46.
[29] G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, Paris, P.U.F., 1962, p. 31.
[30] R. Caillois, prefață la *Œuvres complets de Montesquieu*, Paris, 1949, vol. I, p. IV.
[31] H. Mendras, *Eléments de sociologie*, Paris, A. Collin, 1967, p. 9.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Conceptul de „unitate socialistă a poporului"

Pe oricare treaptă a istoriei sale, viaţa asociată a oamenilor prezintă o anumită coeziune fără de care nu ar fi posibilă desfăşurarea activităţilor sale. Sesizarea acestui aspect esenţial a permis compararea societăţii cu un organism, a cărui existenţă complexă este condiţionată de unitatea laturilor, a elementelor lui constitutive.

Abordarea dialectică a realităţii sociale dă posibilitate gîndirii marxiste să evite reductivismul organicist şi antiistorismul în interpretarea unităţii sociale, ne fereşte de iluzia unei reprezentări abstracte şi absolutizante a acestei unităţi. Relaţiile complexe dintre oameni — dintre grupe, clase, comunităţi — reprezintă momente ale dialecticii unităţii sociale care imprimă ansamblului anumite particularităţi istorice.

A defini particularităţile relaţiilor dintre oameni pe diferite trepte ale istoriei, a cerceta cu prioritate contemporaneitatea din acest unghi de vedere, constituie un obiectiv important al teoriei sociale marxiste, o parte a problematicii materialismului istoric. Studiul astfel direcţionat permite comparaţii apreciative, evaluări, dezvăluie resorturi importante ale mişcării social-istorice, înlesneşte formularea unor indicaţii teoretice de orientare conştientă a practicii sociale.

În mod deosebit este adecvată o asemenea analiză în condiţiile formaţiunii socialiste, unde natura specifică, de comuniune, a relaţiilor intergrupale imprimă specificul ansamblului social. Acest aspect al noii orînduiri este limpede şi exact caracterizat în documentele teoretice ale Partidului Comunist Român : „unitatea de nezdruncinat a muncitorilor, ţăranilor, intelectualilor, a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naţionalitate, este forţa care asigură trăinicia de granit a orînduirii noastre, progresul şi prosperitatea patriei !"

Analiza acestei considerabile forţe ce animă societatea, exercitîndu-şi influenţa asupra tuturor laturilor ei, alcătuieşte conţinutul volumului recent apărut sub titlul *Unitatea socialistă a poporului român* de Simion Puni [1].

Lucrarea se integrează în suita acelora care îşi propun o sarcină dublă, pe cît de dificilă, pe atît de necesară. Să discute, fiecare, a) conţinutul unei noţiuni fundamentale a teoriei sociale marxiste, cu scopul de a contribui la perfecţionarea acestor adevăruri obiective, dar relative şi b) să folosească metodologic aceste repere logice, pentru a pătrunde şi a explora anumite determinaţii ale societăţii actuale, în special a celei imediate, autohtone. Dificultăţile unei asemenea întreprinderi reies, din însăşi dimensiunile maxime ale cîmpului cercetării — căci trebuie surprinse însuşiri şi tendinţe proprii societăţii globale — ca şi din complexitatea operaţiilor logice — căci ele îşi propun să aducă precizări noi, care să per-

[1] Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, 296 p., cuprinzînd şi un indice bibliografic şi un rezumat în limba franceză.

fecţioneze ideile sociale de maximă generalitate, categoriile materialismului istoric.

De aceea, elaborarea unor lucrări de acest gen implică, poate ca o condiţie a însăşi realizării lor, conştiinţa relativului, pe care autorul cărţii de care ne ocupăm o exprimă cu francheţă : „Conştient de complexitatea fenomenului cercetat, autorul nu are nici pe departe pretenţia de a fi epuizat şi rezolvat pe deplin problemele multiple ridicate de procesul formării şi dezvoltării unităţii socialiste a poporului român şi de rolul motric pe care-l îndeplineşte această unitate în dezvoltarea societăţii noastre socialiste" (p. 10).

Lucrarea construieşte treptat, de-a lungul capitolelor şi paragrafelor imaginea bogată şi veridică a unităţii socialiste, privită în geneza, funcţionarea şi perspectivele ei. Împreună cu grija pentru fundamentarea istorică a consideraţiilor şi concluziilor, autorul este preocupat de claritate şi preciziune, ceea ce îl obligă să-şi definească principalele noţiuni cu care operează, în primul rînd aceea de „unitate socialistă a poporului", în jurul căreia este centrat întregul studiu. Sînt interesante şi binevenite argumentele care reliefează nuanţele ce separă acest concept de altele înrudite şi pe acelea unele de altele („unitate moral politică a poporului" sau „a societăţii", „unitate a societăţii socialiste" ş.a.). Fiecăruia îi corespunde o sferă de cuprindere aparte, un conţinut obiectiv diferit şi, precizează autorul, „această delimitare este necesară nu numai din punct de vedere metodologic, ci şi din punct de vedere practic-axiologic" (p. 83).

Probabil că unul din meritele cărţii este tocmai acela de a fi insistat asupra valorii conceptului de „unitate socialistă a poporului", de a-l fi definit şi mînuit cu succes ca principal instrument de analiză. El corespunde efectiv unei realităţi, e drept, complexe, dar precis conturate. Nu este vorba nici de nivelul, prea larg, al tuturor aspectelor vieţii sociale, nici de acela, prea restrîns, al relaţiilor spirituale, ci de unul oarecum intermediar. El cuprinde articulaţiile interumane, intergrupale, atît obiectiv-economice, subliniază autorul, cît şi subiectiv-suprastructurale. Apărute şi dezvoltate în procesul revoluţiei şi construcţiei socialiste, ele se contopesc, generînd prin sinteză unitatea socialistă a poporului. Acest fenomen social-istoric nou, original constituie obiect de investigaţie sub raportul determinaţiilor interne şi al rolului său stimulativ, în condiţiile concrete ale ţării noastre.

Este binevenită şi interesantă analiza apariţiei şi evoluţiei istorice a fenomenului în perspectiva unor idei capabile să dea sens înlănţuirii faptelor, să sublinieze dialectica procesului. Sînt relevate, de pildă, corelaţia continuu-lui şi a discontinuu-lui în formarea unităţii socialiste, mecanismul trecerii de la tipul antagonist de contradicţii, ca resort al dezvoltării, la cel neantagonist, prefacerile care au dus la înlocuirea opoziţiei de interese prin predominarea unităţii de interese şi idealuri fundamentale. „În acest proces istoric, şi pe temelia acestor transformări revoluţionare în baza economică şi structura socială a ţării, în suprastructura politică şi ideologică, s-a dezvoltat naţiunea română, s-a format unitatea socialistă a întregului popor. În jurul P.C.R. îşi strîng rîndurile muncitorii, ţăranii şi intelectualii, toţi oamenii muncii uniţi prin comunitatea lor de interese fundamentale şi prin ţelul comun : construirea socialismului şi comunismului" (p. 204).

Una din cele mai interesante secţii ale lucrării se referă la funcţionalitatea unităţii socialiste, prezintă formele concrete şi variate în care ea îşi exercită influenţa motrice asupra devoltării societăţii noastre. Cu acest prilej sînt expuse consideraţii asupra intrepătrunderii diferitelor forţe motrice, în ansamblul cărora se admite că ponderea principală revine unităţii poporului. Poate era indicat să se fi supus, cu acest prilej, unei cercetări mai insistente problema larg şi viu disputată în literatura de specialitate, referitoare la raportul dintre unitatea socialistă a poporului ca forţă motrice a progresului şi acţiunea legii luptei contrariilor. S-ar cuveni să se facă în această privinţă precizarea că, de vreme ce unitatea şi lupta contrariilor se află incorporată în fenomenele sociale, ea este nu numai exterioară, ci şi interioară unităţii socialiste a poporului, marcîndu-i-se astfel caracterul concret şi dinamic al acesteia, conţinutul ei dialectic. Critica şi autocritica, de pildă, menţionate ca forţă motrice a dezvoltării socialiste, reprezintă

tocmai o formă a luptei între nou şi vechi, în interiorul unităţii, o reacţie conştientă şi responsabilă la contradicţiile apărute în diverse domenii.

Parcurgînd paginile lucrării, cititorul poate sesiza dorinţa, justificată, a autorului de a urmări evoluţia fenomenelor analizate pînă în actualitatea cea mai apropiată, pentru ca bogăţia şi noutatea faptelor să-i permită a evidenţia, cu o probabilitate sporită, corelaţii, tendinţe, tipuri de manifestare. În capitolul final, de pildă, îşi găseşte un loc central ansamblul de măsuri adoptate de Conferinţa Naţională a P.C.R. din decembrie 1967 cu privire la perfecţionarea conducerii şi planificării economiei naţionale şi îmbunătăţirea organizării administrativ-teritoriale a României. Aceasta permite autorului să formuleze o serie de constatări şi concluzii care subliniază şi îmbogăţesc ideea, prezentă şi în capitolele anterioare, despre rolul eminent al partidului, ca principal factor subiectiv, în dezvoltarea unităţii socialiste a poporului. „Partidul fiind principalul factor de unire şi cimentare a întregului popor, creşterea rolului său conducător va determina ridicarea pe o treaptă superioară a unităţii socialiste a poporului român, dezvoltarea ei, progresivă şi multilaterală" (p. 265).

Lucrarea reprezintă o contribuţie la clarificarea teoretică a unor probleme de stringentă actualitate căci unitatea socialistă a poporului nostru este o consecinţă principală a construcţiei noii orînduiri şi totodată o condiţie hotărîtoare a perfecţionării şi dezvoltării acesteia. Lucrarea aduce de asemenea un aport valoros la străduinţa neîntreruptă de perfecţionare a sistemului de categorii ale teoriei sociale generale. Şi s-ar putea observa că, astăzi, cînd sînt atîtea dezbateri necesare asupra conţinutului şi sensului diferitelor discipline marxiste, lucrarea oferă o experienţă concretă, referitoare la coordonatele uneia dintre ele, materialismul istoric.

Paul Popovici

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— **SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
— **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
— **SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES**
— **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

«La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de
$ 10, — F F 49, — D M 40, —
Toute commande à l'étranger sera adressée à
CARTIMEX,
Boîte postale 134—135,
Bucarest, Roumanie
ou à ses représentants à l'étranger»
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par
les bureaux de poste ou chez votre facteur.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

VASILE CONTA, **Opere filozofice**, ediție îngrijită cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneață, 1967, 659 p., 27 lei.
C. I. GULIAN, **Originile umanismului și ale culturii**, 1967, 322 p., 14 lei.
HENRI WALD, **Realitate și limbaj**, 1968, 181 p., 6,50 lei.
D. D. ROȘCA, **Influența lui Hegel asupra lui Taine**, 1968, 315 p., 16 lei.
PORFIR, DEXIP, AMMONIUS: **Comentarii la Categoriile lui Aristotel însoțite de textul comentat**. Traducere, note și cuvînt înainte de Constantin Noica, 1968, 317 p., 16,50 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a istoriei**, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, 1968, 427 p., 21,50 lei.
D. GUSTI, **Opere**, vol. I, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv de Ov. Bădina, note și comentarii de Ov. Bădina și Oct. Neamțu, 563 p., 37 lei.
ATH. JOJA, **Probleme de logică**, 1968, 374 p., 19,50 lei.

ECONOMIE

Dr. SULTANA SUTĂ-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu**, 1967, 496 p., 22 lei.
* * *, **Crearea sistemului monetar național la 1867**, colecția „Bibliotheca oeconomica 5", 1968, 127 p., 2,50 lei.
V. MALINSCHI, **Studii agrare**, 1968, 376 p., 16,50 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

TRAIAN IONAȘCU, MIHAIL ELIESCU, YOLANDA EMINESCU, VIRGIL ECONOMU, MARIA IOANA IEREMIA, VALENTIN GEORGESCU, PETRE ANCA, **Organizațiile socialiste ca persoane juridice în România**, 1967, 399 p., 23,50 lei.
ALEXANDRU BOLINTINEANU, DUMITRA POPESCU, **Mijloacele juridice prin care statele devin părți la tratate**, 1967, 248 p., 10,50 lei.
S. BRĂDEANU, P. MARICA și L. STÎNGU, **Tratat de drept cooperatist agricol**, vol. I, 1968, 349 p., 21,50 lei.
EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaționale**, 1968, 862 p., 15 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

FILOZOFIE

ANTON DUMITRIU, **Mecanismul logic al matematicilor**.

ECONOMIE

D. HOLT și colab., **Administrația de stat în Republica Socialistă România**.
V. RAUSER, **Bazele planificării economiei naționale**.

PSIHOLOGIE

Sub red. ROBERT FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**.
TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**.

REV. FILOZ., 15, 11, P. 1229–1358 – BUCUREȘTI, 1968

I. P. L. – C. 5923

43863

Lei. 10. –

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7946

TOMUL 15 1968

DIN SUMAR

Ideea desăvîrșirii statului național unitar în teoria și practica mișcării socialiste din România
M. BADEA, V. NICULAE

Unitate și continuitate în dezvoltarea social-economică a Țărilor române
IOAN TIBERIAN

Mișcarea de eliberare națională a Românilor din Transilvania pînă la unirea Transilvaniei cu România
ELENA GHERAN

Existențialism și axiologie
C. I. GULIAN

Matematica în fenomenologia spiritului
IMRE TÓTH

Conceptul de metafizică și semnificația lui în opera lui Mircea Florian
GH. CAZAN

12

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1999

0 IUI 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

97

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

Pentru a asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1969.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7946
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 15 Nr. 12 1968

ULU 2014
2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

● M. BADEA şi V. NICULAE, Ideea desăvîrşirii statului naţional unitar în teoria şi practica mişcării socialiste din România 1363
● IOAN TIBERIAN, Unitate şi continuitate în dezvoltarea social-economică a Ţărilor române 1381
● ELENA GHERAN, Mişcarea de eliberare naţională a Românilor din Transilvania pînă la unirea Transilvaniei cu România 1395

★

● C. I. GULIAN, Existenţialism şi axiologie 1409
● IMRE TÓTH, Matematica în fenomenologia spiritului (I) 1419

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

80 de ani de la naşterea lui Mircea Florian

● GH. CAZAN, Conceptul de metafizică şi semnificaţia lui în opera lui Mircea Florian . 1427
● GEORGETA HĂLĂŞAN, Ideea de progres în scrierile social-politice ale lui C. Dobrogeanu-Gherea 1437

COMUNICĂRI

● STELIAN POPESCU, Problema reducerii teoretice a sistemelor complexe la sisteme simple 1447
● ION MORARU, Premise pentru fundamentarea teoriei reflectării 1453

CRONICA IDEILOR

● MIHAIL CERNEA, Congresul mondial de sociologie rurală : bilanţ, idei, perspective 1457

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

● Structuralismul în concepţia lui Jean Piaget (*Henri Wald*) 1467

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

● Sesiunea ştiinţifică anuală a Institutului de filozofie 1471
● Programul celui de al VII-lea Congres mondial de sociologie (M.C.) 1472
● Note 1474

Rev. filoz., *15*, **12**, p. 1359–1474, Bucureşti, 1968

10448

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 15 № 12 1968

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ Стр

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● М. БАДЯ и В. НИКУЛАЕ, Идея завершения единого национального государства в теории и практике социалистического движения в Румынии . . 1363
● ИОАН ТИБЕРИАН, Единство и непрерывность в социально-экономическом развитии Румынских княжеств 1381
● ЕЛЕНА ГЕРАН, Национально-освободительное движение румын в Трансильвании до воссоединения Трансильвании с Валахией и Молдовой 1395

★

● К. И. ГУЛИАН, Экзистенциализм и аксиология 1409
● ИМРЕ ТОТ, Математика в феноменологии духа (I) 1419

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

80 лет со дня рождения Мирчи Флориана

● Г. КАЗАН, Понятие метафизики и его значимость в творчестве Мирчи Флориана 1427
● ДЖОРДЖЕТА ХАЛАСАН, Идея прогресса в социально-политических сочинениях К. Доброджану-Геря 1437

СООБЩЕНИЯ

● СТЕЛИАН ПОПЕСКУ, Вопрос теоретического сведения сложных систем к простым системам 1447
● ИОН МОРАРУ, Предпосылки для заложения основ теории отражения . . 1453

ХРОНИКА ИДЕЙ

● МИХАИЛ ЧЕРНЯ, Мировой конгресс сельской социологии: итоги, идеи, перспективы 1457

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Структурализм в воззрениях Жана Пьяже (*Генри Вальд*) 1467

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Ежегодная научная сессия Института философии 1471
● Программа VII Мирового конгресса по Социологии (м.ч.) 1472

● Заметка 1474

Rev. filoz., *15*, 12, p. 1359 – 1474 Bucureşti, 1968

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 15 — N° 12 — 1968

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

● M. BADEA et V. NICULAE, L'idée de parachèvement de l'Etat national unitaire dans la théorie et la pratique du mouvement socialiste en Roumanie 1363
● IOAN TIBERIAN, Unité et continuité dans le développement socio-économique des Pays roumains 1381
● ELENA GHERAN, Le mouvement de libération nationale des Roumains de Transylvanie jusqu'à l'union avec la Roumanie 1395

★

● C.I. GULIAN, Existentialisme et axiologie 1409
● IMRE TÓTH, Les mathématiques dans la phénoménologie de l'esprit (I) 1419

EXAMEN CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

Le 80e anniversaire depuis la naissance de Mircea Florian

● GH. CAZAN, Le concept de métaphysique et sa signification dans l'œuvre de Mircea Florian 1427
● GEORGETA HALASAN, L'idée de progrès dans les écrits socio-politiques de C. Dobrogeanu-Gherea 1437

COMMUNICATIONS

STELIAN POPESCU, Le problème de la réduction théorique des systèmes complexes aux systèmes simples 1447
ION MORARU, Prémisses pour le fondement d'une théorie du reflet 1453

LA CHRONIQUE DES IDÉES

MIHAIL CERNEA, Le Congrès mondial de sociologie rurale : bilan, idées, perspectives 1457

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● Le structuralisme dans la conception de Jean Piaget (*Henri Wald*) 1467

LA VIE SCIENTIFIQUE

● La session Scientifique annuelle de l'Institut de philosophie 1471
● Le programme du VIIe Congrès mondial de Sociologie (M. C.) 1472
● Notes 1474

Rev. filoz., *15*, **12**, p. 1359–1474, Bucureşti, 1968

IDEEA DESĂVÎRŞIRII STATULUI NAŢIONAL UNITAR ÎN TEORIA ŞI PRACTICA MIŞCĂRII SOCIALISTE DIN ROMÂNIA

DE

M. BADEA, V. NICULAE

Lupta pentru desăvîrşirea statului naţional unitar român şi constituirea deplină a naţiunii române în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi în primele două decenii ale secolului al XX-lea a angrenat într-un fel sau altul toate clasele şi păturile sociale atît din vechea Românie, cît şi din teritoriile româneşti aflate sub dominaţie străină. Deziderat secular al poporului nostru, problema unităţii politice a constituit, alături de problema agrară, de lupta pentru drepturi şi libertăţi politice, obiectul unor preocupări majore pentru toate forţele politice şi sociale progresiste ale ţării, de rezolvarea cărora depindea evoluţia în viitor a României.

Clasa muncitoare, a cărei misiune istorică era de a milita pentru făurirea unei societăţi lipsite de exploatare, s-a plasat în centrul luptei generale a poporului român pentru emancipare de exploatarea socială şi pentru lichidarea asupririi naţionale. Mişcarea socialistă din România, preluînd şi dezvoltînd pe o treaptă superioară tradiţiile progresiste de luptă ale generaţiilor trecute, şi-a spus cuvîntul în toate problemele fundamentale ale vieţii social-economice şi politice ale ţării, a formulat puncte de vedere înaintate şi a definit atitudini care reflectau dorinţele şi aspiraţiile maselor largi populare. Între acestea, demnă de remarcat este preocuparea statornică şi continuă manifestată, încă de la începuturile afirmării sale pe arena istoriei, faţă de marea problemă a desăvîrşirii statului naţional român.

Relevînd contribuţia mişcării socialiste la lupta generală a poporului român pentru realizarea acestui deziderat, va trebui consemnat că activitatea sa în această direcţie s-a desfăşurat îndeosebi pe plan ideologic ; că evoluţia sa a cunoscut un continuu proces de clarificare, pînă la înţelegerea ştiinţifică a ideii de naţiune, a căilor şi metodelor de realizare a unităţii de stat a poporului român ; că lupta pentru unitate statală trebuia susţinută paralel şi concomitent cu desfăşurarea ascendentă a luptei de

Rev. filoz., *15*, **12**, p. 1363–1379, Bucureşti, 1968

clasă a proletariatului, precum și faptul că în mișcarea socialistă internațională problema națională și raportul dintre aceasta și lupta pentru eliberarea socială nu ajunseseră încă la stadiul clarificării depline. Totodată, trebuie subliniat că, în afirmarea necesității înfăptuirii statului național unitar, mișcarea socialistă din România a avut permanent în vedere condițiile istorice concrete, raportul de forțe între marile puteri pe plan european, faptul că unele dintre acestea, atît în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cît și în primele două decenii ale secolului al XX-lea, erau potrivnice tendințelor și năzuințelor de unire ale românilor.

Rezultat al unei atente analize a realităților vremii, poziția mișcării socialiste față de problema desăvîrșirii statului național unitar, dincolo de unele confuzii, inerente de altfel, care au împiedicat înțelegerea multilaterală a unui fenomen social-politic atît de complex, a evidențiat patriotismul fierbinte de care erau animați socialiștii, plusul de consecvență al proletariatului, purtătorul stindardului de progres social al poporului român.

★

Prima încercare de formulare a poziției mișcării socialiste în această problemă au făcut-o, în anul 1879, membrii cercului socialist din Iași. Referirile lor încă în acest moment au avut în vedere o multitudine de aspecte care priveau îndeaproape atît necesitatea realizării statului național unitar român, ca o garanție a apărării și consolidării independenței de stat abia cucerite, și demascarea asupririi naționale a românilor din Transilvania, cît și existența în perspectivă a unor condiții favorabile desfășurării luptei pentru întregirea țării, apărute ca urmare a ascuțirii contradicțiilor dintre națiunile subjugate și clasele dominante ale Imperiului austro-ungar. „Acest imperiu putred și heteroclit — relevau socialiștii ieșeni — se va disloca, pentru ca naționalitățile, astăzi grupate într-un mod artificial sub tirania guvernămîntului unei minorități germane, să se poată dezvolta în libertate, fiindcă numai astfel va putea fiecare să îndeplinească rolul ce-l are în mersul progresiv al omenirii către adevărata civilizație"[1].

Această perspectivă, abia schițată, a luptei de eliberare națională a românilor supuși dominației străine a fost dezvoltată în timpul activității grupării studenților socialiști din jurul revistei „Dacia viitoare", apărută în februarie 1883, mai întîi la Paris, apoi la Bruxelles. Scopul principal al acestei grupări, ideea programatică fundamentală de care era condusă, a constituit-o necesitatea făuririi statului național unitar român. „Voim dar, ca ceea ce este al românului, lui să-i aparțină — se scrie într-un articol semnat cu pseudonimul semnificativ Ion Dacul — , ca injusta, neomenoasa și nedemna de secolul în care trăim, de dominare a unei națiuni asupra alteia să înceteze, ca românii să fie toți liberi și să formeze un stat, iar să nu geamă sub niște dominațiuni străine și vitrege"[2].

În sprijinul luptei lor, socialiștii grupați în jurul revistei „Dacia viitoare", printre care se aflau C. Mille, V. Gh. Morțun, Gr. Maniu și

[1] „Besarabia" din 8 noiembrie 1879.
[2] „Dacia viitoare" din 16 februarie 1883, p. 20.

alții, au adus țăria argumentelor istorice, evoluția concretă a popoarelor subjugate, aspirațiile lor profunde spre libertate și unitate politică. „Voim Dacia așa cum ea fu — scria revista „Dacia viitoare" —, fiindcă istoria și dreptul ... trecutul și prezentul ne dau dreptul a aspira la o Dacie română. Acest pămînt, udat cu sîngele și sudoarea strămbunilor noștri, înmulțit cu țărîna lor de douăzeci de ori secular, e al nostru"[3].

În ceea ce privește înfățișarea viitoare a statului român, socialiștii militau pentru întemeierea „Daciei fără stăpîn"[4], a Daciei „întemeiate pe dreptate"[5], în care românii, „sfărîmînd despotismul umilitor al străinului, vor răsturna totodată rușinosul despotism al burghezilor"[6].

Concomitent cu activitatea grupului de studenți socialiști din jurul „Daciei viitoare", membrii cercului socialist din București — în rîndurile căruia activau Const. C. Bacalbașa, Emil Frunzescu, I.C. Filitis și alții — au luat și ei atitudine, în mare parte asemănătoare, în problema națională. Ca și confrații lor de la „Dacia viitoare", membrii cercului socialist din București, mărturisindu-și fierbintele patriotism „legitimat prin robia veacurilor trecute, cît și prin greutatea ce o au neamurile mici de a trăi independente în mijlocul arsenalului european"[7], arătau că lupta lor va avea drept scop „a arăta lumii, și mai ales Austriei, că elementul românesc, latinii orientali, nu au renunțat la legitima lor nădejde, la întrunirea tuturor provinciilor locuite de români într-un singur mănunchi"[8].

Cercul socialist din București a abordat și ideea raportului dintre chestiunea națională și cea socială. Socialiștii demonstrau că numai într-o Românie unită s-ar realiza libera dezvoltare și răspîndire a ideilor celor mai generoase, între care, desigur, și a ideilor socialiste, ceea ce ar permite românilor „să se miște în libertate la ei acasă și să-și aștearnă după cum le-ar fi pofta inimii". În consecință, datoria socialiștilor era de a se situa în primele rînduri ale luptătorilor pentru „dezrobirea fraților de același neam" și „constituirea Daciei libere, pe pămîntul căreia să trăiască un popor liber"[9].

Realizarea unității de stat, strîngerea într-un singur mănunchi a forțelor întregului popor român a fost considerată ca o premisă esențială a luptei pentru înfăptuirea revoluției sociale. „Atunci — scria „Emanciparea" —, în ziua cînd românismul va fi întrupat și liber, cînd zece milioane de oameni vor voi, cine i-ar mai putea împiedica să poată". Atunci — subliniau socialiștii — „nimeni nu ar fi în stare să împiedice dorințele muncitorului. Moșia mare și moșia mică vor fi numai ale celor care le-au dezrobit, apărat și muncit"[10].

În evoluția ulterioară a poziției mișcării socialiste față de lupta poporului român pentru desăvîrșirea statului național unitar, o dată cu dezvoltarea mișcării muncitorești, cu răspîndirea ideilor marxiste în Româ-

---

[3] Ibidem, p. 21.
[4] Ibidem, 1 aprilie 1883, p. 65.
[5] Ibidem, 16 februarie 1883, p. 22.
[6] Ibidem, 15 iulie 1883, p. 190.
[7] „Emanciparea" din 15 aprilie 1883.
[8] Ibidem, mai 1883.
[9] Ibidem.
[10] „Emanciparea" din mai 1883.

nia și cu apropierea cercurilor socialiste de mișcarea revendicativă a proletariatului, au intervenit unele elemente noi, care țineau de necesitatea împletirii luptei pentru eliberarea și unirea națională a românilor cu lupta socială, al cărei steag îl arbora cu vigoare clasa muncitoare.

Convingerea socialiștilor era că pe primul plan al activității lor în problema națională trebuie să se situeze lupta pentru răspîndirea ideilor socialiste în masele largi ale poporului, pe întreg teritoriul țării, „oriunde sînt români", pentru că singur socialismul poate aduce cu sine împlinirea idealului național, o dată cu împlinirea idealului social — eliberarea poporului de sub orice formă de exploatare. Pentru acest motiv, un obiectiv însemnat al activității socialiștilor români, considerat de ei ca atare, a fost acela de a sprijini și îndruma acțiunea de răspîndire a ideilor socialiste printre românii subjugați. „Cît privește pe românii din țările vecine — arăta I. Nădejde în anul 1885 —, noi vom căuta, *cum am căutat și căutăm*, a ne pune în legătură cu socialiștii de pe acolo, și aceia, ca și noi, vor împrăștia ideile socialiste în poporul muncitor român"[11].

Dar, pe lîngă activitatea de răspîndire a ideilor socialiste și de redeșteptare a conștiinței naționale a românilor supuși monarhiei habsburgice, socialiștii arătau că în Transilvania, atunci cînd condițiile ar permite, s-ar putea declanșa și acțiuni deschise de luptă, mergîndu-se pînă la „conspirație și revoluție, sfărîmare a tuturor jugurilor și răsturnare a tuturor tiraniilor"[12] de către poporul muncitor român. „Pentru ca ziua mîntuirii să sosească pentru ardeleni — considerau socialiștii —, va trebui ca poporul muncitor să se răscoale și, încă o dată, ca pe vremea lui Horia și ca pe vremea lui Avram Iancu, să-și recîștige libertatea politică și economică"[13].

În august-septembrie 1885 s-a desfășurat în întreaga țară o campanie de protest contra expulzării din România, la cererea autorităților austro-ungare, a unor români transilvăneni, autorii unui manifest iredentist [14] în care românii din Transilvania erau îndemnați să iasă din pasivitate, să ia armele în mîini și să se răscoale contra stăpînirii maghiare.

Membrii cercului de studii sociale „Drepturile omului" din București nu numai că au comentat în organul lor de presă cu același nume conținutul manifestului, pe care îl considerau foarte important și util „prin aceea că sfătuiește pe românii subjugați a părăsi calea luptei pașnice și a începe lupta cu arma în mînă"[15], dar s-au și alăturat acestei campanii, înfierînd atît actul autorităților române, cît și cererile ultimative ale reprezentantului diplomatic al Austro-Ungariei.

Demnă de remarcat este și aprecierea justă făcută în această perioadă de socialiști asupra pericolului pe care îl reprezenta politica externă a marilor state europene pentru desfășurarea luptei de eliberare națională a popoarelor din Balcani. De un real folos în clarificarea acestei probleme le-a fost socialiștilor scrisoarea trimisă de F. Engels la 4 ianuarie 1888 lui

[11] „Drepturile omului" din 16 februarie 1885 (subl. ns.).

[12] „Drepturile omului" din 5 mai 1885.

[13] Ibidem.

[14] Manifestul, semnat de „Comitetul de inițiativă al iridentei române", a fost răspîndit la 18 august 1885. La insistențele consulului austro-ungar, guvernul român a dispus identificarea și expulzarea semnatarilor manifestului. Aceștia erau șase români transilvăneni : Alex. Ciurcu, Nicolae Ciurcu, George Secășanu, G. Ocășanu, I. Droc-Bănciulescu și Ion Corneanu.

[15] „Drepturile omului" de 19—20 august 1885.

I. Nădejde, în care se arăta că prăbușirea țarismului, fie printr-un război european, fie printr-o revoluție internă, este „cea dintîi condiție pentru dezrobirea națiilor din mijlocul și din răsăritul Europei"[16]. Cu o intuiție genială, Engels a prevăzut că, într-un viitor război, în care vor fi puse față în față Austro-Ungaria și Rusia țaristă, ambii adversari vor fi învinși — fapt confirmat de evoluția ulterioară a evenimentelor istorice —, lăsînd popoarelor dreptul și posibilitatea de a-și rezolva singure problema întregirii statelor lor naționale. Această scrisoare, document teoretic de mare însemnătate pentru mișcarea noastră socialistă, a fost deseori invocată de socialiștii români, cînd s-a pus problema formulării poziției lor în chestiunea națională.

În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, o dată cu începutul activității cluburilor muncitorești, preocupările mișcării socialiste față de românii din teritoriile subjugate, față de problema unirii naționale în general, s-au activizat considerabil. Apare tot mai insistent ideea necesității intensificării acțiunilor socialiștilor, precum și ale tuturor adevăraților patrioți, pentru realizarea idealului națiunii române [17].

Socialiștii au sesizat bine faptul că în rezolvarea problemei noastre naționale erau interesate toate clasele sociale și toate partidele și grupările politice din țară, apreciind că această problemă „e una din rarele chestiuni asupra căreia avem fericitul prilej de a fi cu toții de aceleași vederi, ca toate clasele societății să propună aceeași dezlegare : dezrobirea românilor de sub jugul străin"[18]. Ei demonstrau totodată că, dacă pentru burghezie și moșierime desăvîrșirea statului național unitar însemna și obținerea unor avantaje de clasă, pentru muncitori, pentru socialiști, dezrobirea provinciilor subjugate aducea cu sine realizarea „unui nou cîmp de activitate, lărgirea cercului lor de acțiune, putința de a-și cîștiga noi aderenți și de a putea propovădui la oameni în limba lor". Și, astfel, ca urmare a faptului că „proletarii industriali și-ar mări numărul și puterea prin alipirea la ei a fraților lor din părțile subjugate"[19], mișcarea muncitorească, în ansamblul său, ar înregistra un nou avînt. Pentru realizarea acestui deziderat, arătau socialiștii, o condiție esențială era ca, printr-o propagandă susținută, să se mențină treaz conștiința unității de neam a tuturor românilor, poporul muncitor și toți patrioții adevărați să nu uite că peste munți „sînt o mulțime de români care vorbesc tot aceeași limbă ca noi, au aceleași obiceiuri, că avem o mulțime de frați care ar putea trăi liberi împreună cu noi, că am putea forma cu toții un singur stat mare și puternic". Pentru aceasta însă, în România liberă, care trebuie să constituie un sîmbure în jurul căruia să se grupeze toți românii din provinciile subjugate, spre a ajunge la îndeplinirea aspirațiilor și a idealului lor, era necesar să se treacă la înfăptuirea unui ansamblu de transformări social-economice și politice care să facă din țara noastră un model, un centru de atracție, „singurul lor punct de sprijin și singurul loc de adăpost"[20].

---

[16] „Contemporanul" din ianuarie 1888, p. 571.

[17] Ibidem, aprilie 1891, p. 569.

[18] „Contemporanul" din ianuarie 1891, p. 441.

[19] Ibidem.

[20] *Ibidem*, p. 439.

Socialiștii români precizau, pe de altă parte, în toate luările lor de poziție în problema națională că, dacă românii din Transilvania trebuie să vadă în burghezia și moșierimea maghiară și austriacă singurii lor dușmani, din proletariatul maghiar și austriac și din social-democrația din Austro-Ungaria ei trebuie să-și facă aliați siguri și de nădejde, aceștia fiind, la rîndul lor, interesați în răsturnarea puterii economice și politice a burgheziei.

Un eveniment petrecut în anul 1892 în Transilvania, care a polarizat în jurul său protestele unanime ale tuturor claselor și păturilor sociale din România, a fost atitudinea autorităților burghezo-moșierești maghiare față de autorii memorandumului către împărat, prigoana dezlănțuită de guvernul ungar contra memorandiștilor. „Proteste din toate unghiurile țării, acoperite de mulțime de semnături, curg ca ploaia — scria gazeta „Munca" — , întruniri peste întruniri se țin mai în toate orașele țării și în toate păturile poporațiunii noastre nu se aud decît strigăte de indignare contra purtării lașe și mizerabile a ungurilor (autorităților burghezo-moșierești maghiare — *n.n.*)"[21]. Cu acest prilej, declarau socialiștii, „protestarea noastră o unim cu a tuturor românilor"[22], cerînd intensificarea luptei pentru împlinirea „acelui ideal frumos, spre a cărui realizare trebuie să tindem și la care fatalmente vom ajunge" — idealul de a făuri „o Românie mare, care să grupeze pe toți fiii ei"[23].

Procesul de la Cluj, înscenat în 1894 memorandiștilor, a stîrnit un nou val de proteste în toată țara. „Toți oamenii cinstiți și sinceri — remarca gazeta „Munca" — simpatizează cu acuzații, cu poporul românesc din Ungaria, care se agită și vrea să-și aibă drepturile lui. În țară la noi s-au făcut mitinguri de protestare, de solidaritate cu acuzații din Cluj, cu poporul suferind"[24]. Poziția socialiștilor a fost clar și limpede formulată în cuvintele : „Purtarea stăpînirii maghiare este nedemnă, procesul intentat românilor este condamnabil din toate punctele de vedere"[25]. După pronunțarea sentinței de condamnare a fruntașilor mișcării memorandiste, socialiștii români au condamnat vehement hotărîrile tribunalului de la Cluj, exprimîndu-și încă o dată hotărîrea de a lupta „pentru drepturile naționalităților și dezrobirea popoarelor, mai ales pentru dezrobirea tuturor românilor"[26].

Crearea în 1893 a partidului politic al clasei muncitoare din România — P.S.D.M.R. — și activitatea sa ulterioară au marcat un moment semnificativ în istoria mișcării muncitorești din România, cu repercusiuni adînci în viața social-politică a țării, contribuind la afirmarea puternică a clasei muncitoare pe arena istoriei. În optica P.S.D.M.R. s-a oglindit întreaga problematică a vieții social-politice a țării, inclusiv lupta pentru desăvîrșirea statului național unitar român. Chiar la congresul de constituire a P.S.D.M.R., din 1893, delegații au relevat faptul că „în Transilvania trei milioane de români sînt de fapt privați de orice drept politic"

[21] „Munca" din 21 iunie 1892.

[22] *Ibidem.*

[23] „Democrația socială" din 21 iunie 1892.

[24] „Munca" din 15 mai 1894.

[25] *Ibidem.*

[26] *Ibidem*, 29 mai 1894.

și că ei „sînt supuși la necontenite vexațiuni din partea unei administrațiuni fără scrupule". Față de această stare de lucruri, care „a avut ca consecință de a ridica în România o mișcare de protestare destul de puternică", primul congres al P.S.D.M.R. „s-a pronunțat clar protestînd contra purtării nedrepte a guvernelor maghiare"[27].

Ulterior, socialiștii au adus chestiunea situației românilor din Transilvania în fața Congresului Internaționalei a II-a de la Zürich din august 1893, manifestîndu-și și cu această ocazie atitudinea lor protestatară față de politica claselor dominante maghiare [28].

În vara anului 1893, o delegație de socialiști români, condusă de C. Mille, a vizitat cîteva orașe din Transilvania — Arad, Brașov, Cluj, Timișoara —, luînd cunoștință atît de asuprirea națională la care erau supuși românii, cît și de lupta acestora pentru menținerea limbii și culturii naționale [29]. La întoarcere, C. Mille s-a adresat în mai multe rînduri, prin ziarul „Munca" către muncitorimea românească din Transilvania, sfătuind-o să intre „în lupta generală a partidului muncitorilor din Austro-Ungaria, alături de muncitorii unguri, de muncitorii sași, germani, slovaci și ceilalți, împreună cu toți robii muncii, să înceapă a dărîma putreda temelie a societății de astăzi"[30]. Datoria mișcării socialiste și a tuturor patrioților din România, sublinia C. Mille, este a sprijini lupta pentru drepturi politice dusă de națiunile asuprite din Austro-Ungaria, în care scop este necesar „să trimită fonduri pentru lărgirea ei, pentru agitarea ei prin presă"[31], dovedindu-și astfel în mod practic și folositor patriotismul de care era animată.

Pentru sprijinirea pe toate căile a luptei naționalităților asuprite din Ungaria în vederea obținerii de drepturi și libertăți politice s-au pronunțat și alți militanți de seamă ai mișcării noastre socialiste, între care și C. Dobrogeanu-Gherea [32]. Aceeași idee o găsim și în programul electoral expus de Al. Gh. Radovici, la 10 aprilie 1894, în fața alegătorilor săi din Ploiești. „Cît despre frații de sub stăpînirea altor state — declara el —, ajutor cît se poate mai mult pentru lupta lor, bani cît mai mulți pentru școlile lor, pentru organizarea lor"[33].

Socialiștii apreciau pozitiv și lupta dusă de unii reprezentanți ai burgheziei române din Transilvania pentru triumful ideii de unire a tuturor românilor. Cu privire la activitatea neobosită dusă de dr. V.Lucaci, considerat și de socialiști drept „unul din cei mai valoroși luptători ai românismului"[34], C. Mille releva că, indiferent de convingerile politice diferite, socialiștii trebuie să recunoască meritele „omului care suferă pentru o idee a sa, care se jertfește pentru idealul său și care nu se dă în lături de la nici un sacrificiu pentru a face să triumfe ideile sale"[35].

---

[27] *Ibidem*, 22 august 1893.
[28] *Ibidem*.
[29] Vezi A. Deac, *Mișcarea muncitorească din Transilvania, 1890—1895*, Editura științifică, București, 1962, p. 241—242 și 344—345.
[30] „Munca" din 19 septembrie 1893.
[31] „Munca" din 17 octombrie 1893.
[32] „Munca" din 20 noiembrie 1893.
[33] *Expunerea programului electoral al lui Al. Gh. Radovici*, Ploiești, 1894, p. 38.
[34] *Ibidem*, p. 39.
[35] „Munca" din 27 martie 1894.

În incinta Camerei deputaților, V. Gh. Morțun, depănînd filele istoriei neamului românesc, readucea în actualitate, ca atîția alți luptători pentru idealul unirii naționale, figura măreață a lui Mihai Viteazul, voievodul care a luptat și s-a jertfit „ca să poată înjgheba, pentru o clipă, acel mare ideal politic, care și astăzi este crezul intim al neamului nostru : întrunirea tuturor românilor într-un singur stat, unirea Ardealului și a Moldovei cu Muntenia"[36].

Atitudinea social-democrației din România veche față de problema realizării statului național unitar n-a rămas fără ecou. Ea s-a răsfrînt pozitiv în conștiința populației românești de pe ambele versante ale munților Carpați, a înrîurit lupta lor pentru libertate națională și socială. Muncitorii și țăranii români din Transilvania au început tot mai mult să vadă în socialiștii români un sprijin și un ajutor de nădejde în lupta pentru realizarea năzuințelor lor. Numeroase știri confirmă faptul că ziare, broșuri și alte materiale românești de propagandă socialistă erau insistent cerute de românii din Transilvania. Încă din 1894, la consfătuirea de la Lugoj, socialiștii români din Banat își manifestaseră hotărîrea de a agita pentru răspîndirea ziarului „Munca" printre români, recomandînd totodată muncitorimii române „să citească cît mai multe scrieri socialiste pentru ca să se lumineze"[37]. I. Nădejde relata, la rîndul său, la 4 iunie 1897, că la Consiliul general al P.S.D.M.R. s-au primit „mai multe scrisori de la români, mai multe cereri de broșuri și « Lumea nouă », din Banat și Transilvania"[38]. Manifestul *Sînt socialiștii nepatrioți?*, din 1894 [39], precum și broșura *Primejdia națională*, apărută în 1898, aveau de asemenea o largă circulație în Transilvania [40], dovedind preocupările mișcării socialiste de a răspîndi în teritoriile românești subjugate ziare și lucrări care în mod obiectiv slujeau și ideea luptei pentru realizarea statului național unitar român.

★

În primii ani ai secolului al XX-lea, ca urmare a dezorganizării vremelnice a Partidului social-democrat al muncitorilor din România, mișcarea socialistă și mișcarea muncitorească din țara noastră, în ansamblul ei, au trecut prin momente dificile, activitatea lor caracterizîndu-se printr-un vizibil reflux, care a durat pînă la începutul anului 1905. În acești ani, ca și în cei următori, pînă la reconstituirea P.S.D.R. în 1910, mișcarea socialistă și-a canalizat eforturile mai ales în sensul luptei pentru reorganizarea profesională și politică a clasei muncitoare, avînd de luptat și cu greutățile imense ce decurgeau din prigoana dezlănțuită de autoritățile burghezo-moșierești după marea răscoală a țăranilor din 1907. Cu toate acestea, ideea unității politice a poporului român a constituit o permanență ce a figurat continuu printre preocupările practice, dar mai ales ideologice, ale mișcării socialiste, chiar dacă în descifrarea sensului rezolvării ei în acești ani, la unii militanți, s-au manifestat și confuzii ce decurgeau

---

[36] *Cuvîntarea lui V. Gh. Morțun în ședința Camerei din 11 decembrie 1897, cu ocazia discuției răspunsului la mesaj*, în „Lumea nouă" din 25 decembrie 1897.

[37] „Munca" din 13 martie 1894.

[38] „Lumea nouă" din 4 iunie 1897.

[39] *Mișcarea muncitorească din România 1893—1900*, București, Editura politică, 1965, p. 359—360.

[40] „Lumea nouă" din 25 iulie 1898.

din înțelegerea simplistă sau chiar dogmatică a raportului dintre patriotism și internaționalism, dintre lupta de eliberare națională și lupta pentru înfăptuirea revoluției sociale etc.

În cele mai multe cazuri unilateralitatea s-a manifestat în absolutizarea principiului internaționalismului proletar, care, uneori, a fost opus ideii de patrie și de patriotism. O astfel de poziție s-a manifestat cu precădere în primii ani ai luptei pentru refacerea partidului clasei muncitoare și, într-o anume măsură, în anii neutralității. „Patrie și patriotism — se scria într-un articol din „România muncitoare" în 1905 — nu au decît un singur înțeles, și anume : dominațiune de clasă, exploatare și asuprire pe terenul economic, politic și intelectual..."[41].

Adoptarea unei astfel de poziții de către unii militanți ai mișcării socialiste pornea de la faptul, evident, că țelurile fundamentale, cauza clasei muncitoare din întreaga lume erau înlăturarea exploatării, că în lupta sa ea întîlnea aceeași clasă — burghezia — unită pe plan internațional cînd se afla în fața luptei revoluționare a maselor populare și că unica soluție, fundamentată științific de Marx și Engels, era solidaritatea internațională a proletariatului. Dar n-au înțeles, pentru moment, că, de fapt, îndatoririle internaționaliste ale clasei muncitoare din fiecare țară nu sînt și nu pot fi în contradicție cu sarcinile sale noționale. Mai mult, pornind de la o interpretare greșită a uneia din tezele formulate de Marx în *Manifestul Partidului Comunist* — „muncitorii nu au patrie", unii militanți, ca M.Gh. Vasilescu, Alecu Constantinescu, Ecaterina Arbore ș.a., au ajuns în anii 1914—1916 să nege conținutul ideii de patrie, necesitatea însăși a dezvoltării istorice a națiunilor. Cei mai mulți însă dintre socialiștii români au descifrat adevăratul conținut al noțiunilor de patrie și patriotism. În 1912, Toma Dragu, membru al Comitetului Executiv al P.S.D.R., afirma că „patria e un tezaur de progres și de civilizație, e sinteza evoluției unui popor, e comunitatea de limbă și obiceiuri și e sanctuarul libertății relative. Partidul socialist nu poate să nege această vie realitate — patria"[42]. Chiar și raportul dintre patriotism și internaționalism a fost reținut în adevăratul lui sens. Încă din 1902, în ziarul „România muncitoare" se preciza că, „dacă năzuința către internaționalism e vădită, totuși ne dăm seama de împrejurările speciale ale țării noastre, înțelegem că înainte de a fi membri ai omenirii sîntem români, că trăim în țara românească"[43].

Revelatoare în acest sens este și și poziția exprimată către sfîrșitul anului 1915 de M.Gh. Bujor în cunoscutul său articol „Faliment", în care a formulat una dintre cele mai frumoase definiții ale noțiunii de patrie. „Patriile sînt cadre naturale și istorice de dezvoltare a popoarelor. În aceste cadre s-a întemeiat pentru fiecare națiune o existență proprie, cu tradițiile ei, cu viața ei sufletească, cu idealurile ei, cu civilizația ei, element prețios și indispensabil în concertul civilizației generale. În acest înțeles, patriile sînt necesare, căci în regimul actual, numai înlăuntrul acestor cadre popoarele și-ar putea dezvolta în voie și pe deplin toată originalitatea și toată puterea lor de creațiune"[44].

---

[41] „România muncitoare" din 26 iunie 1905.
[42] „România muncitoare" din 20 mai 1912.
[43] Ibidem, 7 aprilie 1902.
[44] *Calendarul muncii*, 1916, p. 54.

Iată de ce conchidem că raportul dintre mișcarea de eliberare națională și lupta de clasă a proletariatului, teză larg dezbătută în mișcarea muncitorească internațională, care a căpătat formulări diverse, ce oglindeau, de fapt, o diversitate de situații concrete, în dezbaterea ideologică a mișcării socialiste din România nu a fost suficient de clar exprimată și nici nu s-a ajuns la o clarificare definitivă decît în focul luptei pentru realizarea statului național unitar român. Desfășurarea luptei de clasă dintre proletariat și burghezie, năzuința fierbinte a atingerii idealului de libertate socială care se putea realiza numai prin înlăturarea burgheziei ca clasă, necesitatea unei propagande susținute pentru dezvoltarea în acest sens a conștiinței de clasă a proletariatului, ca și nivelul de pregătire teoretică a militanților socialiști care au abordat această problemă în anii anteriori refacerii P.S.D.R., au fost tot atîția factori care au favorizat manifestarea unor astfel de confuzii.

Contextul realității obiective din primii ani ai secolului al XX-lea, caracterizat prin înăsprirea asupririi naționale a românilor din Transilvania și intensificarea luptei lor de eliberare, paralel cu creșterea eforturilor vechii Românii de a sprijini această luptă, existența unui curent general-democratic care stăpînea mințile luminate ale vremii și necesitatea însăși a unirii tuturor forțelor proletariatului în lupta sa pentru emancipare socială au permis o desfășurare largă a procesului de clarificare ideologică a mișcării socialiste în problema unității politice, care va fi dezbătută nu numai sub aspectul ei necesar, obiectiv, dar și sub fațetele ei concrete, cum ar fi metodele, căile de realizare, cu relevarea unei game variate de consecințe pentru dezvoltarea istorică a poporului român.

Momentele importante din activitatea mișcării socialiste, conferințele muncitorești din 1906 și 1908 ori congresul de refacere a P.S.D.R., din 1910, au exprimat teoretic și practic o poziție înaintată în această problemă prin rezolvarea căreia se urmărea nu numai înfăptuirea idealului de libertate națională a poporului român, ci și înlăturarea oricărui fel de exploatare a omului de către om. Comentînd unitatea de acțiune a delegaților muncitori de pe ambele versante ale Carpaților, manifestată cu ocazia Conferinței sindicatelor și cercurilor muncitorești din România în august, 1906, ziarul „România muncitoare" scria că „a fost zămislită și trainic închegată la Conferință marea Românie socialistă, lăcașul de înflorire a proletariatului de toate neamurile" [45]. În aeclași timp, conferința a chemat proletariatul din Imperiul austro-ungar la luptă unită, demascînd politica de asuprire națională exercitată de clasele dominante asupra națiunilor subjugate.

Începînd mai ales cu anul 1910, cînd activitatea ideologică a partidului social-democrat refăcut cîștigă în amploare și intensitate, se afirmă tot mai viguros dreptul popoarelor asuprite la independență și dezvoltare de sine stătătoare, ca un drept imprescriptibil, ca o cucerire ce a intrat deja în patrimoniul gîndirii democrate. Lupta de eliberare națională este privită ca o parte componentă a luptei pentru eliberarea socială, capabilă a realiza condițiile necesare atît pentru dezvoltarea istorică a popoa-

[45] „România muncitoare" din 13 august 1906.

relor, cît și pentru desfășurarea pe un plan superior a luptei clasei muncitoare în vederea înfăptuirii aspirațiilor și misiunii sale istorice.

Incluzînd în programul său de acțiune ideea luptei pentru autonomie și independență națională, mișcarea socialistă vedea în realizarea acestor principii „mai mult decît un scop, *un mijloc* pentru înălțarea lor (a claselor muncitoare — *n.n.*) economică și socială... Autonomia națională este o revendicare a tuturor partidelor socialiste. Ea este o îndrumare spre libertate economică și politică" [46]. Această revendicare, strîns împletită cu lupta pentru înfăptuirea unei noi orînduiri, în care civilizația să poată înflori din plin, de roadele ei bucurîndu-se toți cei ce muncesc, a fost înscrisă în programul de acțiune al P.S.D.R. adoptat la congresul din ianuarie-februarie 1910. Pe drept cuvînt în acest program se spunea că: „Partidul social-democrat, internaționalist prin firea sa, după cum internaționaliste sînt raporturile capitaliste ce au dat naștere proletariatului român, e deci singurul partid cu adevărat național, căci el apără și reprezintă interesele tuturor claselor asuprite ale națiunii, îndrumîndu-le la luptă pe calea perfecționării civilizației capitaliste, menită a face loc mai tîrziu unei civilizații mai desăvîrșite — civilizația socialistă. Ca atare, Partidul social-democrat va lupta, cum luptă partidele socialiste din toate țările, contra oricăror subjugări naționale" [47].

În repetate rînduri mișcarea socialistă, prin articole de presă, conferințe, întîlniri ale militanților ei cu muncitorii și membrii Partidului social-democrat român din Transilvania, a luat atitudine împotriva regimului de asuprire națională a populației românești. Ea a demascat „regimul apăsător și nimicitor al limbii românești" [48], a condamnat cu vehemență politica cercurilor guvernante maghiare care „se ridică împotriva ideii de a acorda Transilvaniei o largă *autonomie* administrativă, culturală și legiuitoare... se opune și votului universal și autonomiei naționalităților și îndeobște oricărui act ce ar urmări democratizarea Ungariei" [49], autonomia fiind înțeleasă ca un prim pas în lupta pentru formarea statelor naționale de sine stătătoare, inclusiv a statului național român.

Concomitent, socialiștii români, atît cei din vechea Românie, cît și cei din Transilvania, au militat pentru înfăptuirea unirii tuturor românilor în cadrul statului unitar român, avînd la bază o largă democrație internă menită să asigure dezvoltarea rapidă a poporului român pe drumul progresului și al civilizației. Necesitatea realizării acestui deziderat socialiștii români au exprimat-o cu claritate, convinși fiind că, așa cum se scria într-un manifest al C.E. al P.S.D.R. și al C.G.S.R. din mai 1912, „dreptul imprescriptibil al fiecărui om, al fiecărui grup etnic a se dezvolta în limba sa și după datinile geniului său va triumfa definitiv" [50].

---

[46] „România muncitoare" din 30 mai 1910.
[47] „România muncitoare" din 24 ianuarie 1910.
[48] „România muncitoare" din 1 aprilie 1914.
[49] „Lupta zilnică" din 25 octombrie 1914.
[50] „România muncitoare" din 10 mai 1912.

O scrisoare din 14 februarie 1914 a lui George Grigorovici ne dezvăluie o interesantă analiză a problemei naţionale, a modului ei de înţelegere, a căilor posibile de rezolvare. El considera, pe bună dreptate, că barierele care împiedică „unirea fărămiţărilor de aceeaşi naţie sînt tocmai păturile dominante, reprezentanţii capitalismului, care, frîngînd un popor în multe bucăţi, mai uşor îl pot exploata". De aceea socialiştii militează prin întreaga lor activitate pentru ideea luptei de clasă, pentru înlăturarea orînduirii burgheze, convinşi fiind că „de-abia cu biruinţa asupra capitalismului popoarele vor fi libere, fracţiunile naţiilor se vor uni şi cultura naţională va înflori". În dezvoltarea acestei idei, Grigorovici înţelege însă şi faptul, confirmat de altfel de evenimentele istorice ulterioare, că pentru realizarea statului naţional român „nu avem nevoie să aşteptăm prăbuşirea definitivă a capitalismului (sistemul). Deja democraţia fără socialism ne apropie de unele idealuri naţionale". El atrăgea atenţia asupra rolului ce revine mişcării socialiste, proletariatului, maselor de oameni ai muncii în general, care suportă greul jugului naţional. „Socialismul — scria el — este desrobitor economiceşte, politiceşte, dar şi naţionaliceşte. Şi cred că tocmai acel român care a cunoscut şi priceput înrîurirea vătămătoare a sistemului capitalist va avea şi mai multă pricepere pentru năzuinţele noastre naţionale".

O dată cu izbucnirea războiului, cînd lupta poporului român pentru unitatea sa politică capătă aspecte noi, mişcarea socialistă, prin cei mai autorizaţi conducători ai săi, a dezbătut pe larg nu numai necesitatea statului naţional unitar român dar şi metodele, căile de realizare a acestei necesităţi.

Se poate afirma cu deplin temei că, în ceea ce priveşte necesitatea înfăptuirii unităţii de stat, mişcarea socialistă a fost unanimă în susţinerea acesteia. C. Dobrogeanu-Gherea, încă în primele zile după izbucnirea războiului, afirma că, „Într-o ţară care are nenorocirea ca o parte din trupul ei să fie sub o stăpînire străină, întregirea ţării e o dorinţă comună tuturor cetăţenilor. Această dorinţă e în afară de discuţie. Ceea ce e în discuţie e metoda, e vremea, e forma şi felul acestei întregiri, împrejurările, consecinţele, *putinţa* realizării ei" [51].

În acelaşi timp, dr. C. Racovski, răspunzînd la observaţia că socialdemocraţii fiind împotriva războiului înseamnă implicit că renunţă la unirea cu patria-mamă a românilor din Transilvania, scria : „Nicidecum... Nimeni mai mult decît socialiştii nu se ridică împotriva asupririi, sub orice formă, deci şi sub forma de jug străin. Tot aşa recunoaştem că unirea tuturor românilor care grăiesc aceeaşi limbă este un drept şi o necesitate istorică" [52]. Mai tîrziu, în iunie 1915, dr. Cristian Racovski, referindu-se la dominaţia maghiară asupra Transilvaniei şi la necesitatea de a fi unită cu vechea Românie, scria : „Nici un om drept, şi încă mai puţin un socialist, nu poate admite legitimitatea stăpînirii ungureşti. Şi nici o victorie ungurească, oricît de strălucită şi hotărîtoare ar fi, nu poate să şteargă din istorie dreptul la libertate şi independenţă a românilor din Transilvania. În nici un chip Transilvania — şi noi socialiştii spunem

---

[51] C. Dobrogeanu-Gherea, *Război sau neutralitate*, Bucureşti, 1914, p. 8.

[52] C. Racovski, *Războaiele — cauze, consecinţe, sfîrşit*, Bucureşti, 1914, p. 25.

aceasta sus și tare, cum am spus-o totdeauna — nu trebuie să se împace cu ideea că trebuie să rămînă sub stăpînirea oligarhiei ungare"[53].

Socialiștii români, și îndeosebi dr. Cristian Racovski, au ținut să prezinte în mai multe rînduri motivele determinante ale acestei poziții, subliniind mai totdeauna sporirea potențialului de luptă al clasei muncitoare, cu toate avantajele ce decurg din înlăturarea asupririi naționale, și crearea posibilităților de dezvoltare a luptei sale de clasă. „Este drept — scria el —, unitatea națională, strîngerea românilor sub același stat, dacă nu aduce cu sine într-un mod automat noi drepturi și avantagii clasei muncitoare, nu se poate tăgădui că această reîntregire constituie o putință mai mare pentru desfășurarea luptei de clasă a proletariatului"[54]. Referindu-se la posibilitățile de cultivare și educare a maselor în limba lor maternă, care se putea realiza mai ușor și cu eficiență sporită în condițiile existenței unui stat național unitar, Racovski conchidea că „chiar această singură împrejurare ar fi o justificare a războiului, dacă pentru căpătarea acestor instituțiuni proletariatul n-ar avea alte mijloace mult mai sigure decît acelea ale unui război ale cărui rezultate nu se cunosc și care, dacă astăzi ar ieși fericit pentru România, poate după cîțiva ani să aibă un epilog care ar readuce starea actuală"[55].

Socialiștii români, în anii neutralității, au pus în discuție și căile, metodele de înfăptuire a statului național unitar român, ca și forța social-politică a țării sub conducerea căreia se putea realiza. Din considerentele amintite mai sus, condițiile concret-istorice în care se afla România, lupta de clasă pe care trebuia s-o ducă proletariatul împotriva burgheziei etc., mișcarea socialistă și după 1900 a admis în general că victoria poporului român în lupta sa pentru obținerea libertății naționale și înfăptuirea statului național unitar român liber și independent se va putea realiza numai în condițiile socialismului, ale victoriei revoluției socialiste. Ei erau convinși că numai dispariția contradicțiilor sociale va crea cadrul necesar pentru înlăturarea oricărei asupriri naționale, pentru dezvoltarea de sine stătătoare a tuturor națiunilor. „Socialismul poate spune cu mîndrie — declara dr. Cr. Racovski — că în acea organizație republicană și democrată către care el îndreaptă eforturile unite ale tuturor popoarelor este loc pentru egala dezvoltare a tuturor"[56]. De aceea ei au afirmat în continuu că „întregirea adevărată și folositoare a popoarelor e numai prin socialism"[57], că „numai socialismul triumfător va garanta dezvoltarea românilor"[58].

Mișcarea socialistă a exprimat nu o dată, în virtutea credinței nobile pe care o avea în idealul înfăptuirii unei noi orînduiri, convingerea sa adîncă că o victorie a revoluției proletare în Austro-Ungaria va înlătura pericolul ce a planat secole de-a rîndul asupra poporului român, asupra ființei sale naționale, îi va da posibilitatea să se dezvolte liber și independent, să-și croiască în liniște și de sine stătător destinele sale istorice. Iată de ce socialiștii români din vechea Românie au recomandat proletariatului român

[53] „Lupta zilnică" din 25 iunie 1915.
[54] „Lupta zilnică" din 15 noiembrie 1915.
[55] Ibidem.
[56] „România muncitoare" din 13 ianuarie 1914.
[57] Ibidem, 15 iulie 1914.
[58] Ibidem, 3 mai 1912.

din teritoriile subjugate înrolarea sa în rîndurile organizate ale proletariatului din Austro-Ungaria, întărind frontul de luptă îndreptat împotriva absolutismului și a burgheziei austro-ungare, facilitînd astfel înfrîngerea lor, care va însemna obținerea propriei libertăți sociale și naționale. „Popoarele oprimate din Austria — se spunea într-un articol din „România muncitoare" — numai trecînd sub cutele steagului roș din Austria și întărind mișcarea muncitorească din Austria își pot căpăta autonomia și prepara înfrățirea cu patriile-mume, înfrățire ce va veni în ceasul cînd acel al burgheziei hrăparnice și imperialiste îi va fi sunat de proletariatul învingător"[59].

O dată cu izbucnirea primului război mondial, cînd burghezia română, intelectualitatea și alte pături sociale au văzut în conjunctura internațională creată, posibilitatea de a făuri pe calea armelor și a diplomației unitatea politică a poporului român, în urma unei înfrîngeri previzibile a Austro-Ungariei, mișcarea socialistă a formulat un punct de vedere contrar. Deși a admis încă înainte de izbucnirea războiului „că zdrobirea Austriei e tot așa de ușoară ca și sfărîmarea unei coji de nucă și că puternica monarhie este în descompunere"[60], totuși s-a pronunțat împotriva folosirii împrejurărilor create de izbucnirea războiului pentru realizarea unui țel ce era scump poporului, dar care îi solicita uriașe sacrificii, fără a avea și siguranța că va ieși din război cu idealul național împlinit. Apreciind consecințele ce s-ar răsfrînge asupra României prin participarea ei la război, C. Dobrogeanu-Gherea scria : „Dacă țările cu resurse imense cum sînt Germania și Franța riscă să iasă din războiul acesta uriaș complet istovite și decimate, ce ar mai fi cu țara noastră ! Ea și-ar primejdui în toată puterea cuvîntului însăși existența, care e doar condiția primordială pentru realizarea idealului de întregire a neamului"[61]. În mod îndreptățit ei au apreciat că „România este... un stat continental înconjurat de vecini numeroși, puternici și cu intențiuni de cuceriri teritoriale. România face parte din acele categorii de state care pot ieși victorioase în război și totuși să-și piardă teritorii"[62].

Interesante sînt și reflecțiile făcute de socialiștii români pe marginea consecințelor războiului, a situațiilor politice posibile care ar succeda operațiilor militare, cu răsfrîngerile lor asupra configurației politice a Europei și a României. Avînd în vedere caracterul inegal al tratamentului de care se puteau bucura țările mici în relațiie lor cu marile state imperialiste, socialiștii români au exprimat serioase îndoieli cu privire la posibilitățile concrete de realizare pe plan diplomatic a unității statale a României. Ei apreciau, și nu fără temei, că „tratativele și acordurile nu au nici o valoare și nici o chezășie de realizare cînd se încheie între părți inegale și cînd acei în folosul cărora ele se pun la cale nu au forța ca prin ele însăle să-și valorifice drepturile cîștigate", că „toate tratativele și toate înțelegerile ce se vor încheia între noi și puterile mari sînt dinainte condamnate la inaplicare și nesocotire"[63]. Această apreciere avea să fie

[59] „România muncitoare" din 15 iulie 1914.
[60] „România muncitoare" din 1 aprilie 1914.
[61] C. Dobrogeanu-Gherea *Război sau neutralitate*, p. 38.
[62] „Lupta zilnică" din 14 mai 1915.
[63] „Lupta zilnică" din 17 mai 1915.

confirmată în bună măsură de lucrările Conferinței de pace de la Paris, cursul lor fiind determinat de marile puteri învingătoare, ale căror interese au fost puse pe prim plan, nesocotindu-se interesele țărilor mici.

În timpul propagandei ce au desfășurat-o mai ales în anii neutralității, socialiștii români, ca și social-democrația din Balcani în general, au militat pentru înfăptuirea unei federații a statelor balcanice, ca un instrument eficace de apărare în fața marilor puteri imperialiste, considerată în același timp o cale prin care s-ar fi putut rezolva și problemele naționale ale fiecărei țări în parte. Pe această linie s-au desfășurat lucrările Conferinței socialiste interbalcanice din 6 — 8 iulie 1915, care, în încercarea ei de a găsi căile practice prin care popoarele din sud-estul Europei se puteau apăra în fața tendințelor imperialiste ale marilor puteri și rezolva problemele lor interne de ordin național și social, a ajuns la unele concluzii greșite, a indicat o serie de soluții ireale, utopice, nebizuite pe o analiză profundă a condițiilor istorice concrete din acel moment. Admițînd că e posibilă unirea țărilor balcanice „ într-un stat comun, într-o republică federativă balcanică", cu înlăturarea frontierelor și diviziunilor naționale dintre ele, socialiștii pierdeau din vedere însemnătatea istorică uriașă a mișcărilor de eliberare națională, legitatea desăvîrșirii formării statelor naționale unitare, ce aveau încă un rol important în dezvoltarea istorică a națiunilor. Viața însăși avea să infirme ideea creării republicii federative balcanice, demonstrînd necesitatea dezvoltării și consolidării independente și suverane a fiecărei națiuni.

În timpul participării României la război, eforturile întregului popor român s-au conjugat în clipele grele ale apărării pămîntului străbun pe cîmpurile de luptă de la Oituz, Mărăști și Mărășești, pentru ca apoi, în condițiile istorice create prin victoria Marii Revoluții Socialiste din Octombrie și prăbușirea Imperiului austro-ungar, să pecetluiască, printr-un efort de luptă și voință unanimă, unitatea statului său național. În aceste împrejurări, socialiștii s-au numărat „printre susținătorii cei mai tenaci ai unei adunări generale a românimii ardelene, cu orice preț și gata la orice sacrificii... inimoși, generoși și dornici să-și întemeieze o țară românească, model de democrație și de civilizație"[64].

Ei au constituit într-adevăr o prezență activă în tot cursul evenimentelor din octombrie-noiembrie 1918, lor le aparține de fapt inițiativa reluării luptei naționale organizate a românilor din Transilvania. După reapariția la 1 octombrie 1917 a ziarului „Adevărul", în decembrie același an, sub semnătura lui Emil Isac, membru activ al mișcării socialiste, a apărut un foarte interesant articol [65] în care se făcea o critică ascuțită lipsei de inițiativă politică din partea P.N.R. și care cerea în mod imperativ să se părăsească poziția pasivistă, impusă de guvernul ungar, să reia, alături de P.S.D., activitatea de organizare și conducere a luptei românilor pentru cîștigarea drepturilor lor naționale [66].

La începutul lunii octombrie 1918, în contextul înfrîngerilor militare suferite de coaliția puterilor centrale pe toate fronturile, al încercărilor disperate întreprinse de cercurile politice vieneze pentru salvarea monar-

[64] Ion Clopoțel, *Revolutia din 1918 și unirea Ardealului cu România*, Cluj, 1929, p. 112.
[65] „Adevărul" din 3/16 decembrie 1917.
[66] „Adevărul" din 3/16 decembrie 1917.

hiei austro-ungare şi al clocotelor generate de mişcarea revoluţionară internă, socialiştii români au reluat contactele cu conducătorii P.N.R., pentru alcătuirea programului de luptă al românilor, ca şi pentru crearea cadrului ei organizatoric [67]. Din programul propus de socialişti nu lipseau : ideea înfăptuirii reformei agrare prin împărţirea marilor moşii la ţărani, introducerea unor largi reforme care să conducă la făurirea unui regim politic democrat, menit a favoriza participarea directă a maselor populare, a poporului român şi a minorităţilor naţionale conlocuitoare la viaţa politică a ţării, ca şi alte reforme care să creeze cadrul adecvat pentru o dezvoltare rapidă a poporului român pe calea progresului şi al civilizaţiei.

La sfîrşitul lunii octombrie, la propunerea unei delegaţii a socialiştilor români formată din Ioan Flueraş şi Ioan Mihuţ [68], doi dintre conducătorii recunoscuţi ai mişcării socialiste româneşti, a luat naştere Consiliul Naţional Român Central, format din şase membri ai P.N.R. şi şase ai P.S.D., forul politic românesc care a dirijat întreaga acţiune de organizare a vieţii politice şi militare din Transilvania în timpul revoluţiei burghezo-democratice. În cursul revoluţiei, pe întreg teritoriul Transilvaniei au luat naştere consiliile naţionale române comitatense şi locale şi alături de ele consilii naţionale maghiare, germane şi sîrbeşti, ca organe politice şi administrative strîns legate de masele populare.

În componenţa lor au intrat reprezentanţi ai tuturor claselor şi păturilor sociale, indiferent de orientarea politică sau confesională : reprezentanţi ai burgheziei, care s-au situat adesea în fruntea acestor organe, muncitori, care, în multe oraşe, mai ales în centrele industriale ale Transilvaniei, au format şi organele lor proprii, cunoscutele sfaturi muncitoreşti [69], intelectuali, ţărani etc. O prezenţă dintre cele mai active au constituit-o socialiştii, care au reuşit să imprime activităţii acestor organe şi acţiunii maselor populare o orientare revoluţionară ce viza nu numai înfăptuirea unităţii de stat, ci şi îmbunătăţirea situaţiei sociale a muncitorilor şi ţăranilor. Din iniţiativa lor au fost luate o serie de măsuri pe linia revendicărilor muncitoreşti, ca : introducerea zilei de lucru de $8\ ^1/_2$ ore la Timişoara [70], sau chiar de 8 ore în Valea Jiului [71], controlul asupra aprovizionării cu alimente, plata unor ajutoare de şomaj, organizarea pazei întreprinderilor şi instituţiilor etc.

Pregătirea Marii Adunări Naţionale de la Alba-Iulia s-a făcut într-un timp relativ scurt, dar ea a constituit momentul de apogeu al luptei naţionale a românilor, în cursul căreia s-au ridicat toate marile probleme ce stăteau în faţa poporului român : eliberarea de sub jugul asupririi şi formarea statului naţional unitar român, înfăptuirea reformei agrare democratice, egalitate şi libertate naţională pentru naţionalităţile conlocuitoare, crearea unui regim politic democratic.

---

[67] C. Daicoviciu şi M. Constantinescu (sub red. lor), *Destrămarea monarhiei austro-ungare. 1900—1918*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964, p. 170.

[68] Tiron Albani, *Douăzeci de ani de la unire*, Oradea, 1938, p. 167.

[69] L. Banyai şi E. Nastovici, *Începuturile cristalizării curentului revoluţionar în mişcarea muncitorească din România*, în „Studii", XIV (1961, nr. 2), p. 42.

[70] Gabriel Josef, *Fünfzigjährige Geschichte der Banater Arbeiterbewegung, 1870—1920*, Timişoara, 1928, p. 85.

[71] D. Stanca, *Între două fronturi. 1914—1918*, Cluj, 1935, p. 295. N. Deleanu, *Istoricul muncitorilor minieri din România*, Bucureşti, 1932, p. 38.

Adunarea Națională a avut loc la Alba-Iulia. Au participat 1228 de delegați, aleși prin vot deschis de către cercurile electorale sau de diferite organizații politice și instituții din Transilvania. Dintre aceștia, 150 erau delegați ai clasei muncitoare. Peste 100 000 de români din toate regiunile Transilvaniei au fost prezenți la Alba-Iulia, consfințind prin votul lor unirea Transilvaniei cu România.

Rod al luptei revoluționare a maselor populare de pe întreg teritoriul țării, făurirea statului național unitar a constituit un moment de o uriașă însemnătate pentru procesul de dezvoltare a națiunii române. Înmănunchierea tuturor energiilor și capacităților creatoare ale poporului nostru, unirea pe scară națională a proletariatului, detașamentul cel mai înaintat al societății românești, ca și a tuturor energiilor revoluționare ale țării, au creat condiții favorabile activității forțelor progresiste ale poporului român, mișcării muncitorești și revoluționare. Chiar din primele momente Partidul Socialist din România, ca reprezentant al maselor muncitoare, a militat pentru unificarea tuturor forțelor proletariatului, fără deosebire de naționalitate, într-un singur partid revoluționar, „care să ducă înainte lupta clasei muncitoare din noua Românie spre realizarea idealului ei socialist de dezrobire de sub apăsarea burghezo-capitalistă. România nouă de astăzi trebuie să devină România socialistă de mîine”[72].

Crearea Partidului Comunist Român, ca partid politic unic, avangarda clasei muncitoare și forța politică cea mai înaintată a societății românești, a determinat ridicarea pe o treaptă superioară a luptei poporului român pentru independență și progres social. Sub conducerea sa încercată, clasa muncitoare, țărănimea și alte forțe social-politice înaintate au desfășurat o luptă continuă pentru emanciparea socială, pentru menținerea și consolidarea independenței naționale a poporului român. În cursul istoriei sale, P.C.R. a împletit în mod organic patriotismul său fierbinte cu solidaritatea față de lupta oamenilor muncii de pretutindeni, pentru libertate, progres și pace între popoare, convins fiind că solidaritatea clasei muncitoare, a partidelor comuniste și muncitorești reprezintă o armă invincibilă în lupta pentru împlinirea idealurilor celor ce muncesc.

[72] *Documente din istoria mișcării muncitorești din România. 1916—1921*, București, Edit. politică, 1966, p. 166—167.

UNITATE ȘI CONTINUITATE ÎN DEZVOLTAREA SOCIAL-ECONOMICĂ A ȚĂRILOR ROMÂNE

DE

IOAN TIBERIAN

„Desființarea granițelor artificiale între cele trei țări române se impunea tot mai evident ca o necesitate de neînlăturat. Datorită economiei lor complimentare, legăturilor de schimb intense, statornicite istorices te, țările române nu se mai puteau dezvolta în continuare decît într-un tot unitar, într-un stat unic, liber și independent."

NICOLAE CEAUȘESCU

Istoria a dovedit că ținuturile românești de dincolo și de dincoace de Carpați, Țara Românească, Moldova și Transilvania, s-au dezvoltat de-a lungul secolelor într-o strînsă legătură, ca urmare a unității teritorial-geografice, a unității economice, a formelor de viață materială și spirituală comune, a unității poporului român și a limbii sale.

Unitatea social-economică a țărilor române de-a lungul veacurilor s-a făcut simțită prin unitatea de dezvoltare în ansamblu a forțelor de producție, prin unitatea dezvoltării relațiilor sociale de producție, complimentaritatea economiilor, schimbul permanent de mărfuri, precum și prin preocupările economice comune ale poporului român. Este semnificativ de constatat că, pe măsura dezvoltării forțelor de producție în țările române, a amplificării vieții economice a fiecăreia dintre ele, s-au dezvoltat și relațiile de interdependență, manifestate mutilateral, prin shimburi economice, culturale ș.a., prin dezvoltarea istorică unitară, organică a poporului român din toate provinciile. Aceasta a fost expresia

Rev. filoz., *15*, **12**, p. 1381–1393, București, 1968

consolidării treptate a unității, în condițiile diversificării producției materiale a provinciilor românești.

I. *Țările române se bucurau de condiții naturale deosebit de favorabile pentru dezvoltarea economiei lor.* Nicolae Bălcescu scria: „Ce călător trecînd prin acele țări ale Dunării de gios, prin Principatele Române, nu s-a oprit cu mulțumire și admirare a contempla aceste locuri așa de frumoase și împodobite, numeroasele rîuri ce le adapă, cîmpiile cele mănoase în producte vegetale, munții cei nalți și măreți, plini de comori minerale, clima lor cea dulce și temperată, cerul lor cel pururea albastru și limpede" [1]. Pe un teritoriu restrîns, ce se caracteriza prin complexitatea reliefului și a celorlalte condiții naturale, patria noastră dispunea de variate bogății ale solului și subsolului. Diferențierea solului țărilor române, diversitatea produselor lui naturale au constituit baza naturală a diviziunii sociale a muncii, l-au stimulat pe om, prin alternarea condițiilor naturale în mijlocul cărora a trăit, să-și înmulțească nevoile, aptitudinile, mijloacele și metodele de muncă.

Viața a demonstrat că *unitatea geografică a teritoriului patriei noastre a jucat un rol de seamă în dezvoltarea poporului român. Spațiul Carpato-danubian reprezintă o unitate în diversitatea sa de relief.*

Teritoriul patriei noastre este unitar prin arhitectonica reliefului și prin rețeaua hidrografică. Toate rîurile principale care-l brăzdează — cu excepția Dunării — pleacă din centrul lui înalt, numit și „Casa apelor", spre marginile joase, în toate direcțiile, străbătînd radiar munții, dealurile și cîmpiile.

De o mare importanță economică, și legat de structura acestei rețele hidrografice, este faptul că toate arterele sale majore au oferit omului, prin văile lor, din cele mai vechi timpuri, o rețea de drumuri naturale, care au înlesnit legăturile dintre așezările omenești din regiunile de munte, deal și șes, au ușurat comunicațiile și schimburile de mărfuri între cele trei țări românești. Carpații n-au constituit niciodată zid despărțitor între românii ce locuiau de o parte și de alta a lor. În toate timpurile, numeroasele trecători și drumuri au fost frecventate de țărani, negustori, cărturari etc.

Dacă Carpații au constituit o „coloană vertebrală" a acestui teritoriu, valea Tisei, cu mlaștinile ei, a izolat da-a lungul secolelor două forme distincte de orientare social-economică divergentă: teritoriul Transilvaniei, cu orientarea spre sud-est, și teritoriul Ungariei, cu legături spre vest. Regiunea inundabilă a Tisei a separat clar individualitatea geografică și istorică a Transilvaniei de aceea a Ungariei. Acest fapt a fost comentat și de învățatul geograf maghiar Chólnoky Jenö, care, cercetînd cauzele ce au dus la așezarea capitalei Ungariei la Buda, lîngă cotul Dunării, pe cursul ei mijlociu, a constatat că acest loc constituie centrul de polarizare pentru toate formele geografice ale Ungariei de nord și ale Panoniei, însă nu ale Transilvaniei. El susține convingător că Transilvania „nu gravitează încoace (spre Buda); ea rămîne în afară, ca o unitate fizică cu o viață geografică aparte. În cursul istoriei, acest fapt se arată constant și clar: Transilvania și-a făurit, fie ca Dacia,

[1] N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, p. 250.

fie ca principat, propria ei istorie [2]. Un istoric maghiar scrie că „Transilvania și Ungaria nu s-au confundat niciodată și totdeauna au rămas două țări diferite" [3].

II. În timp ce *rețeaua drumurilor* comerciale maghiare, cu centrul la Buda, se îndrepta spre nord-vest și sud-vest, rețeaua de drumuri a Transilvaniei își întindea arterele spre sud și est, trecînd Carpații în 16 locuri (trecători), și se încadra în rețeaua de drumuri a Țării Românești și a Moldovei. Contactul între zona transilvană și cea maghiară se efectua pe marele drum comercial care ducea din Europa centrală, și anume de la Viena, prin Budapesta, întretăind teritoriul inundabil al Tisei în două puncte, la Szolnok și Szeged, spre Oradea, respectiv Arad, pentru ca, după ce străbătea Transilvania, să se unească la Brașov, de unde continua spre Dunărea de Jos și spre Marea Neagră [4].

În timp ce rețeaua ungară asigura schimbul de mărfuri cu Europa centrală (absorbind o bună parte din produsele industriei din Austria), rețeaua de drumuri a Transilvaniei asigura răspîndirea produselor industriale autohtone în Țara Românească și Moldova, de unde se aduceau îndeosebi animale, produse animaliere și cereale. Harta drumurilor comerciale ce legau cele trei țări românești are, după expresia prof. Șt. Pascu, înfățișarea unei „frunze" cu nervurile răsfirate în toate direcțiile. Mult mai numeroase erau celelalte drumuri și poteci, neoficiale, care erau cunoscute și frecventate de localnici în aceeași măsură ca și cele străjuite de puncte vamale. Cu toate acestea, avînd în vedere importanța și vechimea relațiilor comerciale ale Transilvaniei cu Principatele Dunărene, drumurile ce existau nu erau suficiente. De aceea, camerele de industrie și comerț din Transilvania, chiar de la înființarea lor (1851), precum și Gremiul comercial român, au luptat pentru crearea de noi căi de comunicații peste Carpați. Pentru înlesnirea circulației cu Moldova se cerea în mod cu totul stăruitor construirea unei șosele spre Iași, prin Oituz. Pentru legătura Ardealului cu Muntenia era de mare importanță pe de o parte șoseaua Turnu-Roșu — Pitești — București (ca legătură directă între Sibiu și București), pe de altă parte șoseaua de la Predeal pînă la Ploiești, cu bifurcație în spre București și Brăila [5]. Într-un memoriu prezentat împăratului de la Viena se cerea luarea măsurilor pentru ca Oltul să devină navigabil [6].

Eforturi deosebite s-au depus pentru construirea de căi ferate care să ușureze legăturile dintre Transilvania și România. Sibienii cereau cu insistență construirea unei linii ferate care să se continuie de la Szeged la Arad, în direcția sud-estică pe Valea Mureșului, să treacă prin Alba-Iulia

---

[2] Apud I. Moga, *Die wirtschaftliche Entwicklung Siebenbürgens* (Dezvoltarea economică a Transilvaniei). Studiu publicat în lucrarea *Siebenbürgen* (Transilvania), vol. I, editată de Institutul de istorie română din București, 1943, p. 156.

[3] Alex. Szilagy, *Erdelyország története*, vol. I, Budapesta, 1859, p. 56. Citat de prof. I. Lupaș în studiul *Réalités historiques dans le voïvodat de Transylvanie*, publicat în culegerea *La Transilvanie*, București, 1938, p. 225.

[4] I. Moga, *op. cit.*, p. 156.

[5] N. G. V. Gologan, *Cercetări privitoare la trecutul comerțului românesc din Brașov*. București, 1928, p. 78.

[6] Dr. O. F. Jickeli, *Der Handel der Siebenbürger Sachsen in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Sibiu, 1913, p. 11 ; G. Netta, *Încercări de navigație pe Olt*, București, 1928, p. 16 ; N. G. V. Gologan, *op. cit.*, p. 81.

pînă la Sibiu și de aici prin trecătoarea Turnu-Roșu spre Vechiul Regat [7]. Camerele de industrie și comerț din Cluj și Brașov acționau foarte susținut pentru continuarea liniei ferate Szolnok spre Cluj în direcția Brașovului, care să treacă prin pasul Timișului pînă la Dunăre. „S-ar putea spune că această problemă vitală pentru viitorul economic al întregului Ardeal n-a lipsit de pe ordinea de zi a camerei din Brașov trei decenii de-a rîndul, pînă la 1 decembrie 1879, cînd joncțiunea cu Vechea Românie prin pasul Timiș-Predeal, în baza convenției încheiată cu această țară la 19/31 Maiu 1874, deveni fapt împlinit"[8].

III. *Legăturile economice, neîntrerupte și care se dezvoltau continuu, se bazau pe caracterul complimentar al economiei țărilor române.*

Între cetățuia Transilvaniei, cu o viață industrială relativ dezvoltată, și Principatele Dunărene, cu o cultură predominant agrară, s-a dezvoltat o simbioză economică desăvîrșită de-a lungul timpurilor. Viața economică a Transilvaniei a fost condiționată de posibilitatea aprovizionării cu materii prime din aceste provincii și totodată de a desfacerii și a valorificării aici a propriilor produse.

Cercetînd comerțul Transilvaniei, Köváry László afirma, în concluzie, că „toate provinciile învecinate sînt mai bogate în produse brute decît Transilvania, și mai ales Moldova și Țara Românească, pe care se pare că soarta le-a destinat ca singurele piețe ale Transilvaniei, ne depășesc în mod nemărginit în bogăție. Nu ne rămîne altceva de făcut decît să ne apucăm de producerea articolelor de fabrică și meșteșugărești și să pornim la comerț cu acestea, dacă nu vrem să ajungem la faliment"[9].

Dominația străină, rană a veacurilor, a avut repercusiuni deosebit de negative pentru economia țărilor române. Principatul Transilvaniei și-a păstrat autonomia internă, pînă la încheierea pactului dualist între clasele dominante din monarhia austro-ungară. În același timp însă, obligațiile față de Poartă, iar mai tîrziu față de Imperiul habsburgic, s-au resimțit asupra vieții economice a țării. În Țara Românească și Moldova, dominația otomană a fost și mai apăsătoare. Ea a constituit o puternică piedică pentru dezvoltarea industriei și a celorlalte ramuri ale economiei autohtone.

Dacă produsele industriei ardelene își găseau greu piețe de desfacere spre apus, Transilvania a avut legături economice reciproce rodnice cu celelalte două țări românești.

Mărfurile din Transilvania erau confecționate conform trebuințelor populației de pe întreg teritoriul patriei noastre. Portul românesc, care constituie o mîndrie națională, îl întîlnim reprezentat încă pe Columna lui Traian. El a fost costumul strămoșilor noștri daci, iar în continuare costumul de toate zilele al poporului român. În întreprinderile din Transilvania se confecționa, alături de alte produse, un mare volum de articole de îmbrăcăminte, încălțăminte și alte obiecte de uz personal, conform cerințelor portului maselor țărănești de pe ambele versante ale Carpaților. În perioada anilor 1867—1872, de exemplu, articolele de lînă, in și piele aveau

[7] N. G. V. Gologan, *op. cit.*, p. 80.

[8] *Ibidem.*

[9] Köváry László, *Erdélyország Statisztikája* [*Statistica Țării Transilvaniei*], Cluj, 1847, p. 277—278.

o pondere de 48,74% [10] în exportul total al Transilvaniei în România. De aici se aduceau în cantităţi mari produse animaliere (îndeosebi lînă şi piei), vite şi cereale, necesare pentru industria uşoară şi alimentară, precum şi pentru nevoile populaţiei din Transilvania. Deoarece potenţialul economic al Transilvaniei depăşea adesea puterea de cumpărare a populaţiei din provinciile învecinate, numeroase produse ale acestui teritoriu au găsit o valorificare foarte avantajoasă în porturile române de la Dunăre şi Marea Neagră. Distanţa de peste două ori mai mică pînă la porturile Ţării Româneşti şi Moldovei faţă de aceea pînă la porturile Mării Adriatice — în direcţie opusă — a constituit un factor important în orientarea economiei Transilvaniei spre răsărit.

Este de remarcat faptul că, atîta timp cît Transilvania a fost un principat autonom, legăturile economice reciproce ale Transilvaniei cu Muntenia şi Moldova au fost deosebit de rodnice. În oraşele cele mai importante ale acestei provincii româneşti, Cluj, Braşov, Timişoara, Sibiu etc., s-a dezvoltat o industrie înfloritoare, în special aceea a metalelor, a pieilor şi a textilelor. Oraşul Cluj, spre exemplu, în 1630 avea 23 de corporaţii, deci tot atîtea industrii distincte.

Independenţa economică a Transilvaniei a determinat recunoaşterea dreptului de a avea monedă proprie şi o administraţie vamală autonomă. Moneda distinctă — marca de Sibiu — este extinsă de Matei Corvin asupra întregului teritoriu transilvan şi, cu toate eforturile făcute mai tîrziu pentru o unificare monetară în regatul maghiar, ea are un curs legal pînă în 1874. Deşi în 1783 Transilvania e cuprinsă în aceeaşi linie vamală cu Ungaria, iar în 1850 este inclusă în sistemul vamal unic al Imperiului habsburgic, vămile transilvane dăinuiesc pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea, avînd evidenţa schimburilor de mărfuri cu vechiul regat român [11].

Existenţa divizării sociale a muncii între provinciile româneşti — diviziune care n-a avut un caracter absolut —, producţia agricolă mai dezvoltată în Ţara Românească şi Moldova, producţia meşteşugărească şi manufacturieră mai dezvoltată în Transilvania au constituit o bază a intensificării comerţului, a creşterii necesităţii schimburilor reciproce de mărfuri.

IV. Legăturile economice dintre Transilvania şi Principatele Dunărene au fost completate de-a lungul timpurilor de *transhumanţa oierilor ardeleni dincolo de Carpaţi*. Spre exemplu, menţionăm că guvernul transilvănean scrie la 30 iulie 1770 împărătesei Maria Tereza că fabricile de postav, torcătoriile de lînă, atelierele de împletit ciorapi au nevoie în fiecare an de mari cantităţi de lînă. Dacă s-ar interzice acest fel de păstorit, gospodarii vor fi siliţi să-şi reducă sau chiar să-şi desfiinţeze turmele. Acest lucru ar păgubi grav economia naţională şi mai ales industria şi comerţul [12]. Din această cauză, guvernul de la Viena s-a văzut nevoit să intervină la Poartă pentru a se asigura în continuare păscutul oilor din Transilvania pe teritoriul Ţării Româneşti şi Moldovei. În vederea înlesnirii şi protecţiei acestui păşunat, la 1786 se obţine un firman, care a fost inclus şi în tra-

[10] Calculat după statisticile oficiale maghiare.

[11] Köváry László, *op. cit.*, p. 275; *Enciclopedia României*, vol. IV, p. 459.

[12] A. Veress, *Păstoritul ardelenilor în Ţara Românească şi Moldova pînă la 1821*, Bucureşti, 1927, p. 6; I. Moga, *op. cit.*, p. 158.

tatul de pace de la Sistov din 1791 [13]. Numărul oilor și vitelor mari care erau duse din Transilvania în Principatele Dunărene era însemnat. Astfel, la 1792, potrivit raportului agentului consular austriac, numărul animalelor trimise din Transilvania la păşunat în Ţara Românească şi Moldova se ridica la 1 500 000 de oi şi 80 000 de cai şi vite mari [14].

Deplasările păstorilor cu aceste turme, atît de numeroase, au împînzit teritoriul ţării noastre de-a-lungul timpurilor cu o reţea deasă de linii de comunicaţii, dintre care unele au devenit drumuri comerciale.

Mulţi dintre oierii transilvăneni se statornicesc în Ţara Românească şi Moldova unde întemeiază numeroase sate.

Economia păşunatului, după cum apreciază istoricul maghiar A. Veress, a dat putere şi avînt economiei celor trei ţări, care sînt „avizate una la alta" [15], a constituit un factor activ în formarea unităţii economice a ţărilor române.

V. În decursul istoriei, *relaţiile social-economice pe teritoriul patriei noastre s-au dezvoltat în mod unitar.*

Feudalismul românesc a fost generat de factori interni, în primul rînd economici, care au dus la descompunerea obştilor săteşti şi la folosirea unor instituţii şi norme corespunzătoare evoluţiei condiţiilor de viaţă socială ale poporului român.

Referindu-se la cercetările efectuate asupra apariţiei feudalismului românesc, prof. M. A. Lupu subliniază cîteva concluzii mai importante, şi anume : „În primul rînd, feudalismul pe teritoriul locuit de poporul român s-a format treptat, urmînd linia unui proces, în ansamblu continuu, cu unele mici involuţii, începînd din secolele VII-VIII, răspunzînd dezvoltării pe care au luat-o forţele de producţie ale societăţii, mai ales în secolele IX—X, cînd avîntul economic este înregistrat pe întregul teritoriu al Europei. În al doilea rînd, plămădirea regimului feudal a avut loc în cadrul regimului de obşte sătească, rolul cnejilor fiind acela de catalizator al acestor transformări. În al treilea rînd, trecerea la feudalism pe teritoriul nostru, în perioada pînă în secolul al X-lea, s-a săvîrşit, în general, printr-o trecere continuă, lentă, urmînd firul transformărilor economice care au avut loc în obştea sătească, fără zguduirile pe care le-a provocat în alte părţi, de exemplu în Imperiul roman de apus şi chiar în cel de răsărit, cuceririle şi ocuparea teritoriului de către triburile migratoare. În al patrulea rînd, trecerea lentă spre feudalism s-a reflectat în folosirea unor structuri şi norme sociale, care au evoluat continuu, de la regimul din timpul stăpînirii romane în Dacia, către regimul Bizanţului, deja feudalizat în secolele IX—X.

Rezultă deci formarea, pînă în secolele X—XI ale erei noastre, a unui feudalism unitar răspîndit pe teritoriul locuit de poporul român, a unui feudalism românesc, cu conţinut şi trăsături unitare" [16].

---

[13] I. Moga, *op. cit.*, p. 158.

[14] A. Veress, *op. cit.*, p. 25 ; *Din istoria Transilvaniei*, vol. I, ediţia III, Edit. Academiei, 1963, p. 260.

[15] A. Veress, *Păstoritul ardelenilor în Moldova şi Ţara Românească pînă la 1821*, Bucureşti, 1927, p. 81.

[16] M. A. Lupu, *Trăsăturile feudalismului românesc*, în „Studii şi cercetări economice", vol. 1—2, 1968, Academia de Studii Economice, p. 152.

Pe teritoriul ţării noastre, feudalismul a constituit un sistem unitar pînă în perioada scindării acestui teritoriu, ca urmare a ocupării Transilvaniei de către statul feudal maghiar şi a Moldovei, temporar, de către tătari.

În concluziile sale, profesorul Lupu apreciază, pe bună dreptate, că „Scindarea teritoriului locuit de poporul român, ca urmare a ocupării Transilvaniei de către statul feudal maghiar şi a Moldovei, temporar, de către tătări a întrerupt firul dezvoltării unitare a feudalismului românesc. Peste acesta s-au grefat feudalismele cuceritorilor" [17].

Datorită omogenităţii structurii economice, sociale şi culturale, limbii unitare şi conştiinţei originii comune a poporului român, între Ţara Românească, Moldova şi Transilvania au existat permanent legături intense şi multilaterale în ciuda fărîmiţării statale — caracteristică orînduirii feudale.

Procesul revoluţionar al trecerii de la feudalism la capitalism în cele trei ţări române s-a desfăşurat în condiţii asemănătoare. „*Proclamînd ţeluri comune, evenimentele revoluţionare din 1848* — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu — *au avut un caracter unitar în toate ţările române*; în centrul lor se afla pretutindeni desfiinţarea servituţilor feudale şi eliberarea ţărănimii iobage, introducerea libertăţilor democratice burgheze, scuturarea dominaţiei străine şi realizarea unităţii şi independenţei naţionale — obiective democratice care interesau cele mai largi pături sociale, corespundeau năzuinţelor afirmării de sine stătătoare a naţiunii române" [18]. Revoluţia din 1848 a dat un puternic impuls dezvoltării capitalismului pe teritoriul patriei noastre.

VI. *Un rol important în viaţa social-economică a ţărilor române l-au jucat întotdeauna oraşele de pe cuprinsul patriei.* În trecut, circula teoria eronată că multe oraşe ar fi fost înfiinţate de străini veniţi de peste hotare. În urma unor cercetări temeinice, această teorie a fost respinsă de către specialiştii noştri. Baza etnică a oraşelor şi tîrgurilor de pe teritoriul ţării noastre a constituit-o populaţia autohtonă românească, la care s-au adăugat în anumite condiţii istorice şi unele elemente etnice străine. C. Şerban susţine în mod convingător că „elementele autohtone româneşti au fost întotdeauna majoritare în raport cu cele etnice străine venite ulterior" [19].

Apariţia tîrgurilor şi oraşelor medievale a avut loc în condiţii specifice. Aceste localităţi s-au constituit înainte de formarea statelor feudale independente, iar procesul a continuat în tot cursul evului mediu, în epoca modernă şi cea contemporană [20]. Istoria oraşelor şi tîrgurilor medievale româneşti este în deplină concordanţă cu condiţiile istorice generale de dezvoltare ale ţărilor române în evul mediu [21].

În Ţara Românească şi Moldova vechile oraşe medievale s-au condus iniţial după „legea cea veche", după obiceiul pămîntului, dar reprezentanţii puterii centrale au îngrădit treptat drepturile administraţiei alese

[17] M. A. Lupu, *op. cit.*, p. 152.

[18] Nicolae Ceauşescu, *120 de ani de la revoluţia din 1848*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 6 (subl. ns.).

[19] C. Şerban, Referat prezentat la simpozionul din 28 februarie 1968, consacrat dezbaterii problemelor privitoare la elaborarea vol. I al *Tratatului de economie naţională*, p. 6.

[20] Constantin C. Giurescu, *Tîrguri sau oraşe şi cetăţi moldovene din secolul al X-lea pînă la mijlocul sec. al XVI-lea*. Bucureşti, 1967, p. 68—79.

[21] M. D. Matei, *Consideraţii pe marginea unor aspecte sociale ale istoriei oraşelor medievale româneşti*, în „Studii şi cercetări de istorie veche", 1/1967, p. 48.

a orăşenilor şi chiar legăturile meşteşugarilor şi negustorilor locali cu pieţele din alte ţări [22].

În acelaşi timp, în Transilvania lucrurile au evoluat altfel, şi anume : „Aşezarea saşilor în unele oraşe din Transilvania a determinat înlocuirea «străvechiului obicei » local de autoconducere cu dreptul german de Magdeburg, care a persistat cîteva sute de ani şi care le-a apărat împotriva imixtiunii regilor Ungariei în administraţia locală. Aceste oraşe (Braşov, Sibiu, Orăştie, Sebeş, Sighişoara, Bistriţa şi Mediaş) s-au bucurat de o largă autonomie, avînd organe de conducere provenite din rîndul populaţiei locale, care putea întreţine relaţii economice şi adesea politice cu domnii din Ţara Românească şi Moldova, fiind subordonaţi direct numai regelui Ungariei pînă în 1540, iar după aceea principelui Transilvaniei pînă la instaurarea stăpînirii austriece"[23].

Economia Transilvaniei s-a dezvoltat de-a lungul timpurilor ca o economie unitară. O dovadă concludentă în această privinţă o constituie formarea şi dezvoltarea oraşelor de la periferia vestică a ţării (Satul Mare, Oradea, Arad, Timişoara), a legăturilor lor economice nu numai cu regiunile învecinate, dar şi cu cele din interiorul bazinului transilvănean. Aceste centre vechi create la răsărit de obstacolul greu de trecut în decursul vremurilor — zona mlăştinoasă a Tisei, asanată mai ales în ultimele două secole — au fost în mare măsură izolate de şesul panonic.

VII. Rolul hotărîtor în dezvoltarea economiei celor trei ţări române l-au avut priceperea şi hărnicia poporului român, experienţa sa obţinută de-a lungul timpurilor. *Poporul nostru s-a format pe teritoriul patriei sale ca un popor unitar, cu o limbă comună, cu tradiţii şi forme de viaţă materială şi spirituală comune.* El este legat organic de teritoriul pe care s-a născut şi pe care trăieşte, astfel încît pămîntul şi poporul constituie împreună un tot armonios. La temelia formării poporului român şi a limbii sale stau două elemente componente, şi anume : „populaţia de limbă traco-dacomoesică autohtonă şi elementul romanic" [24].

Limba română a fost o limbă unitară de la formarea ei, pe întreg cuprinsul teritoriului locuit de poporul român. Ea n-a avut dialecte propriu-zise, ca multe alte limbi, ci doar graiuri cu particularităţi neesenţiale într-una sau alta din cele trei provincii româneşti, Ţara Românească, Moldova şi Transilvania. Locuitorii din toate regiunile patriei noastre se înţelegeau cu uşurinţă, lucru ce asigura dezvoltarea legăturilor multilaterale, atît economice, cît şi de altă natură, între ţările române.

Elementul românesc era principalul susţinător al marilor legături comerciale între ţările române. Într-un memoriu al Gremiului comercial român, „cuprinzătoriu de năpăstuirile şi dorinţele sale interne şi externe", adresat în 1850 guvernului austriac, se scria : „Nu putem presupune că este cîtuşi de puţin cunoscut că promotorii industriei naţionale, precum şi mijlocitorii şi reprezentanţii principali (Hauptträger) ai comerţului Transilvaniei cu streinătatea, sunt românii şi în deosebi cele 136 case comerciale româneşti ale Braşovului, deoarece din datele statistice, care se publică periodic asupra comerţului Transilvaniei cu streinătatea, numele românilor se omite, din consideraţiuni de ordin naţional, aproape întot-

[22] C. Şerban, *op. cit.*, p. 7—8.
[23] C. Şerban, *op. cit.*, p. 8.
[24] *Din istoria Transilvaniei*, vol. I, ed. III, Edit. Academiei, 1963, p. 84.

deauna, cu toate că proporţia participării lor din acest punct de vedere, în comparaţie cu celelalte naţionalităţi, este de aproape 9 : 1" [25].

Dacă în această perioadă negoţul românesc se găsea încă în stare înfloritoare, cuprinzînd aproape întregul import şi export al Ardealului şi peste 4/5 din exportul Braşovului, treptat a început să fie ruinat din cauza politicii monarhiei habsburgice [26]. El însă continuă, în pofida acestor greutăţi.

În acelaşi timp, legăturile economice, schimburile de produse între provinciile istorice ale patriei noastre, negustorii — în cadrul cărora un rol deosebit de însemnat l-au jucat membrii Gremiului comercial român din Braşov — ce-şi transportau mărfurile atît pe drumurile oficiale, cît şi prin „vama cucului", — păstorii ce-şi duceau numeroase turme dintr-o regiune în alta, mai ales peste Carpaţi, din Transilvania spre Ţara Românească şi Moldova, precum şi migraţiunile populaţiei dintr-o provincie în alta, care luau uneori proporţii de masă, au contribuit la menţinerea şi dezvoltarea unităţii şi comunităţii de limbă.

Comunitatea psihică a poporului român, care s-a manifestat în comunitate culturală, a fost statornică şi a constituit un „cheag unificator" în toate timpurile. Acelaşi fond spiritual, aceleaşi datini şi obiceiuri, cu unele deosebiri neesenţiale, şi-au afirmat prezenţa de-a lungul timpurilor în ţările române. Obiceiurile juridice nescrise, sub denumirea de „dreptul românesc", au fost unitare — cu mici deosebiri — pe teritoriul patriei noastre, folosite de „oamenii buni şi bătrîni" în rezolvarea neînţelegerilor dintre locuitorii satelor [27].

Românii din toate provinciile ţării, vorbind aceeaşi limbă şi ştiind că împreună formează poporul român, că sînt membrii aceleiaşi naţiuni, au luptat în decursul istoriei cu tenacitate pentru unitate şi independenţă naţională, împotriva stăpînirii imperiilor străine vecine. Astfel, în perioada revoluţiei din 1848, Ţara Românească şi Moldova erau sub dominaţia Imperiului otoman, iar Transilvania sub dominaţia Imperiului habsburgic. Stăpînirea străină constituia un puternic sprijin pentru reacţiunea feudală, care se opunea progresului social, economic şi naţional al poporului nostru. Aceste imperii împiedicau dezvoltarea social-economică a ţărilor române, legăturile reciproce necesare dintre ele şi realizarea aspiraţiilor lor de unitate. Deşi înfrîntă, revoluţia burghezo-democratică de la 1848 a dezvoltat puternic conştiinţa de sine a poporului român, convingerea sa asupra necesităţii unităţii politice în cadrul frontierelor aceluiaşi stat, înfăptuită în 1918.

*

Istoria poporului nostru scoate în relief cu deosebită pregnanţă caracterul obiectiv, necesar al unităţii economice de pe teritoriul patriei noastre, manifestat în primul rînd prin permanenţa legăturilor economice.

---

[25] *Memoriul Gremiului levantin românesc din Braşov*, compus de Ion Maiorescu la Viena şi prezentat la 23 mai 1850 guvernului austriac.

Traducerea originalului german este publicată în anexa lucrării : N. G. V. Gologan, *Cercetări privitoare la trecutul comerţului românesc din Braşov*, Bucureşti, 1928, p. 143—144.

[26] N. G. V. Gologan, *op. cit.*, p. 139.

[27] Vasile Maciu şi Ştefan Pascu, *Formarea naţiunii române*, în „Revista înv. superior", nr. 8, 1966, p. 15.

În cadrul convieţuirii organice, poporul român de pe ambele versante ale Carpaţilor a întreţinut continuu legături economice, de multe ori în pofida unor opreliști impuse din afară. În nici o perioadă a istoriei patriei noastre, schimburile de mărfuri între ţările române n-a încetat. „Cea dintîi unire a românilor a existat — spune N. Iorga — cînd în capul cărturarilor nu răsărise această idee, în unitatea perfectă a vieţii economice, aşternută pe unitatea perfectă a vieţii generale, şi Ardealul a intrat şi el în această viaţă prin intercirculaţia românească : un singur corp, un singur sistem, am zice, vînos, prin care străbătea acelaşi sînge viu"[28].

Cercetările arheologice au scos la lumină dovezi concludente privind existenţa unor legături „permanente şi rodnice" între triburile daco-gete încă în îndepărtatele perioade ale istoriei din epoca fierului. Societatea daco-getă de pe teritoriul României de astăzi a parcurs, în general, aceeaşi linie de dezvoltare social-economică şi culturală. Acest lucru continuă şi se amplifică în timpul formării poporului român.

Deşi în perioadele de început şi de dezvoltare ale feudalismului nu a existat o piaţă comună a celor trei principate, totuşi tendinţa de formare a acestei pieţe s-a manifestat şi a progresat continuu. În acest sens unele pieţe locale, cum au fost cele ale unor oraşe şi tîrguri, ca, de exemplu, Braşov, Bistriţa, Galaţi, Cîmpulung-Muscel, Tîrgovişte, Sibiu, constituiau în permanenţă centre unde se făceau schimburi de mărfuri cu participarea negustorilor din tot cuprinsul ţărilor române. De asemenea, tîrgurile de graniţă au constituit locuri comune ale comerţului celor trei principate.

Orînduirea feudală, pe care se întemeia atît dominaţia otomană, cît şi cea habsburgică, era principala frînă în calea creării şi dezvoltării pieţei naţionale. La mijlocul secolului al XVIII-lea, au apărut însă germenii destrămării orînduirii feudale. „Prin reformele lui Constantin Mavrocordat în Ţara Românească şi Moldova şi prin patenta din 1785 a lui Iosif al II-lea în Transilvania, servitutea personală a ţăranilor a fost înlocuită cu o formă de dependenţă mai uşoară, întemeiată pe libertatea personală ; a început a fi utilizată munca salariată în agricultură, s-a extins arendăşitul, au apărut atelierele de cooperaţie capitalistă-simplă şi manufacturile feudalo-capitaliste. S-a format capitalul comercial, s-au intensificat schimburile comerciale dintre cele trei ţări române" [29].

Vechile legături economice dintre ţările române s-au dezvoltat şi mai mult în această perioadă, *procesul de unificare a pieţei interne îşi crea drum în pofida tuturor opreliştilor de ordin politic.*

Este evident că, în perioada dezvoltării capitaliste a ţărilor române, relaţiile de interdependenţă dintre ele s-au amplificat pe măsura dezvoltării forţelor de producţie, a diversificării producţiei. Pentru dezvoltarea economiei celor trei ţări se impunea cu necesitate desfiinţarea graniţelor dintre ele.

În 1848, după o convieţuire de cîteva luni în mijlocul românilor transilvăneni, Ion Ionescu de la Brad exprimă semnificaţia economică a aspiraţiilor de unitate politică în următoarele cuvinte : „Ideea de a se

---

[28] N. Iorga, *Elemente economice în cultura românească. Conferinţe şi prelegeri*, vol. I, Bucureşti, 1943, p. 53.

[29] Vasile Maciu şi Şt. Pascu, *op. cit.*, p. 16.

uni toţi românii am găsit-o foarte răspîndită chiar între popul; el în rădicarea vămilor dintre Banat, Ardeal şi Principate vede foloasele materiale ale Unirii"[30].

În 1850 însă, guvernul de la Viena, apărînd înainte de toate interesele industriaşilor din Austria propriu-zisă, a încadrat Transilvania în sistemul vamal unic al imperiului. Măsura a urmărit să asigure industriei austriece pieţe avantajoase de desfacere şi în acelaşi timp baze de materii prime ieftine, forţînd astfel dezvoltarea Transilvaniei în funcţie de interesele capitalului austriac. Invadarea pieţelor de desfacere din Transilvania cu produse ale industriei din Austria şi Boemia — mai bine dezvoltată — a lovit în industria prelucrătoare transilvană, în special cea textilă, de hîrtie, de sticlă şi de zahăr.

Încheierea pactului dualist dintre clasele dominante austriece şi maghiare a dus cu sine încorporarea forţată a Transilvaniei la Ungaria. Pe plan economic, dualismul accentuează pentru Transilvania influenţa acelor factori negativi care după 1850 frînează dezvoltarea sa industrială.

Diferitele măsuri luate de guvernul monarhiei austro-ungare au dus la restrîngerea legăturilor economice dintre România şi Transilvania, fapt ce a creat dificultăţi economiei celor două ţări române.

La 1 iunie 1886, Austro-Ungaria a interzis complet importul de animale şi a impus mărfurile româneşti la o suprataxă de import de 30%. Astfel a început războiul vamal împotriva României (care a durat pînă la 1891). Din acel moment, nici mărfurile din Austro-Ungaria nu se mai bucurau de vreun avantaj pe piaţa românească.

Clasele dominante din Austro-Ungaria s-au străduit în zadar prin legi şi diferite măsuri administrative să formeze o unitate economică pe teritoriul monarhiei, în scopul consolidării puterii habsburgice. Zadarnice au fost şi măsurile privind perturbarea şi întreruperea legăturilor economice dintre ţările române. Chiar şi în timpul războiului vamal dezlănţuit de Austro-Ungaria, cînd comerţul Transilvaniei cu vechiul regat a avut de suferit cea mai mare criză din istoria sa, legăturile economice dintre cele două ţări române au continuat. În această perioadă însă, schimbul de mărfuri a fost mai redus. Astfel, conform datelor oficiale, la Predeal, de exemplu, traficul de mărfuri în anii 1887—1888 a reprezentat aproximativ 75% din export şi 50% din import faţă de 1885 [31]. Este de subliniat faptul că un număr însemnat de industriaşi din Transilvania, împreună cu lucrătorii lor, au trecut cu utilaje în România, unde şi-au redeschis întreprinderile [32].

Emigrarea populaţiei luase proporţii de masă. După cum reiese dintr-un raport al Camerei de industrie şi comerţ din Tîrgu-Mureş, „în anii 1888—1890 s-au eliberat 29 465 paşapoarte numai în judeţele Ciuc, Trei Scaune, Mureş, Turda şi Odorhei, celor ce mergeau să-şi cîştige hrana vieţii

[30] C. Bodea, *Lupta pentru unire a revoluţionarilor exilaţi din 1848*, în culegerea *Studii privind Unirea Principatelor*, Bucureşti, 1960, p. 128.

[31] Calculat după datele raportului Camerei de comerţ şi industrie din Cluj pe anii 1886—1889 (ed. maghiară), p. 120.

[32] *Bericht der Handels- und Gewerbekammer in Kronstadt J. 1889* [Raport al Camerei de comerţ şi industrie, Braşov, pe anul 1889] p. 76, 77, 85, 96, 101.

în România" [33]. O parte din vitele şi porcii care mai înainte erau exportate din România prin vămile Transilvaniei, în această perioadă erau trimise aici prin Serbia [34]. De asemenea, unele mărfuri din Transilvania, alături de produse ale industriei austriece, erau trimise în Germania, Elveţia sau Olanda, unde erau „naturalizate" şi exportate în România ca produse ale economiei acestor ţări [35].

Războiul vamal a sacrificat ramuri întregi ale industriei Transilvaniei. Ziarul „Pester Lloyd" (în nr. 270 din 29 septembrie 1886) recunoştea că „industria din Ardeal suferă astăzi deoarece a pierdut singura ei piaţă de desfacere, România". Pe măsură ce treceau anii, criza economică a Transilvaniei se agrava tot mai mult. Împrejurarea că se exporta aproape numai în România, „...respectiv lipsa totală a unui mare comerţ către părţile mai îndepărtate ale Austro-Ungariei, a avut ca urmare faptul că articolele industriale transilvănene au o lamentabil de mică desfacere în comitatele Ungariei" [36]. Războiul vamal a avut consecinţe negative şi în economia din Vechiul regat, mai ales în domeniul creşterii vitelor.

Prin aplicarea noului tarif vamal din 1891 de către România, prin aplicarea tarifului general fără suprataxe de către Austro-Ungaria, precum şi prin încheierea Convenţiei comerciale între aceste state în 1893, criza s-a atenuat parţial. Această criză nu putea fi însă soluţionată atît timp cît Transilvania era menţinută sub dominaţia Imperiului austro-ungar.

Datorită economiei lor complimentare, legăturilor social-economice intense statornicite istoriceşte, ţările române se puteau dezvolta numai într-un stat naţional unitar şi independent. În procesul de formare a statului modern naţional, lupta pentru formarea pieţei a premers unităţii politice. Unirea vamală dintre Ţara Românească şi Moldova, pusă în aplicare în 1848, premergea cu 11 ani unitatea politică a celor două ţări, înfăptuită la 1859.

Lupta poporului român pentru realizarea unităţii de stat s-a bazat pe cerinţe obiective, apărute ca urmare a unui proces istoric îndelungat. Desăvîrşirea statului naţional s-a înfăptuit în condiţiile formării economiei unitare pe teritoriul patriei noastre, ale prăbuşirii Imperiului habsburgic, cînd lumea era cuprinsă de mari frămîntări sociale. „*O puternică influenţă în realizarea năzuinţelor naţionale ale poporului român, ca şi ale altor popoare,* – a arătat tovarăşul Nicolae Ceauşescu – *a avut victoria Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie, care a deschis o nouă eră în dezvoltarea omenirii — era socialistă — proclamînd dreptul la autodeterminare al fiecărei naţiuni, la dezvoltarea liberă şi suverană a fiecărui popor*" [37].

---

[33] I. Moga, *Războiul vamal dintre Austro-Ungaria şi România în lumina intereselor economice ale Transilvaniei*, Cluj, 1936, p. 22.

[34] *A Kolozsvári Kereskedelmi és iparkamara jelentése Kerülete Közgazdasági viszonyairö az 1886—, 1887—, 1888— és 1889 években.* [Raportul Camerei de comerţ şi industrie din Cluj asupra situaţiei economice a circumscripţiei sale pe anii 1886—1887 —1888—1889], Cluj,p. 12.

[35] *Rapoarte economice ale legaţiunilor şi consulatelor României*, mai 1889, p. 426, şi noiembrie 1891, p. 62.

[36] *Bericht der Handels- und Gewerbekammer in Kronstadt J. 1889* [Raport al Camerei de comerţ şi industrie, Braşov, pe anul 1889], p. 8.

[37] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 16 (subl. ns.).

Desăvîrșirea statului național a marcat o etapă nouă pe drumul dezvoltării economiei unitare. În timpul regimului burghezo-moșieresc poporul român nu s-a putut bucura însă în întregime de rezultatele muncii sale, de bogățiile și resursele țării. Burghezia și moșierimea au folosit Unirea pentru consolidarea pozițiilor lor de clasă, pentru intensificarea exploatării celor ce muncesc. Marea burghezie și moșierimea au facilitat permanent pătrunderea trusturilor străine în economia țării, le-au concesionat părți importante din avuția națională, au înfeudat țara marilor puteri imperialiste. *Victoria socialismului a ridicat pe un plan nou, calitativ superior, unitatea și continuitatea dezvoltării economiei țării noastre în condițiile unei largi și armonioase diversificări a producției.* După lichidarea claselor exploatatoare, care generau permanent contradicții antagoniste în viața socială, și după făurirea relațiilor economiei socialiste, „s-a închegat pentru prima oară o unitate națională bazată pe comunitatea de interese a tuturor claselor și păturilor sociale" [38], se dezvoltă continuu prietenia frățească dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare, s-a format și se întărește unitatea întregului popor în jurul Partidului Comunist Român, ceea ce asigură mersul înainte al patriei noastre socialiste.

[38] *Ibidem*, p. 21.

MIȘCAREA DE ELIBERARE NAȚIONALĂ A ROMÂNILOR DIN TRANSILVANIA PÎNĂ LA UNIREA TRANSILVANIEI CU ROMÂNIA

DE

ELENA GHERAN

Desăvîrșirea formării statului național unitar român (la finele anului 1918) a fost un act politic legitim, progresist, care corespundea unor necesități obiective și năzuințelor de veacuri ale întregului popor român. Ea a lichidat unul din marile obstacole în calea dezvoltării social-economice a țării, contribuind la mersul înainte al societății de pe teritoriul României de azi.

Cercetările istorice marxiste întreprinse în anii României socialiste au dovedit că statornicirea relațiilor de producție feudale pe teritoriul patriei noastre coincide, în linii generale, cu încheierea procesului de formare a limbii și a poporului român, spre sfîrșitul mileniului I al erei noastre, *în spațiul de la nordul Dunării de jos, avînd ca teritoriu-nucleu ținuturile de deal și de munte ale Daciei*" [1]. Aceleași cercetări au dezvăluit condițiile istorice deosebit de grele în care s-a desfășurat viața poporului nostru, atît înainte, cît și după întemeierea statelor feudale românești.

Valurile popoarelor migratoare, diferitele cotropiri străine, succesive, dar îndeosebi invaziile tătărești și turcești au pustiit în repetate rînduri teritoriul țării, au decimat populația; stăpînirile turcească, maghiară și habsburgică au dublat exploatarea internă cu asuprirea străină. Aceste condiții istorice au constituit o puternică frînă, care n-a putut însă opri dezvoltarea social-economică și culturală a țării. La această dezvoltare au contribuit bogățiile mari și variate ale solului și subsolului, populația pașnică și muncitoare, situația geografică favorabilă dezvoltării legăturilor de schimb avînd în vedere împrejurarea că pe teritoriul țării treceau mari drumuri comerciale, care legau Occidentul de Orient. De reținut este și faptul că Transilvania, deși desprinsă de celelalte provincii românești, și-a

[1] *Istoria României*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1960, cap. VI, *Formarea limbii și a poporului român*, p. 808.

Rev. filoz., *15*, **12**, p. 1395–1407, București, 1968

păstrat o organizare politică proprie, atît în cadrul regatului Ungariei (care a început să-şi extindă stăpînirea asupra Transilvaniei în secolul al XII-lea), cît şi în cadrul Imperiului otoman (după dezmembrarea Ungariei feudale în 1526, respectiv de la 1541 pînă la 1688) şi habsburgic (secolul al XVIII-lea şi prima jumătate a secolului al XIX-lea). Această organizare politică proprie ca *voievodat*, *principat vasal Porţii otomane*, iar în cadrul Imperiului habsburgic ca *principat autonom*, era asemănătoare cu aceea a Moldovei şi a Ţării Româneşti, de care nu s-a înstrăinat şi cu care avea legături economice şi culturale, precum şi ţelul comun al apărării împotriva cotropitorilor.

Alianţa militară a celor trei ţări româneşti îndreptată împotriva invaziei turceşti a fost transformată de Mihai Viteazu într-o unire politică de scurtă durată (1599—1600).

În istoria României, încercarea de unire politică a celor trei ţări româneşti constituie o realizare de o covîrşitoare importanţă : *ea a fost cea dintîi încercare de realizare a unităţii politice a teritoriilor locuite de români*. Însemnătatea acestei înfăptuiri a fost evidentă chiar în momentul săvîrşirii ei (ridicînd prestigiul internaţional al ţărilor române) şi s-a vădit tot mai mult în perspectiva dezvoltării istorice a acestor ţări, deoarece realizarea lui Mihai Viteazu a constituit un exemplu pozitiv pentru alte încercări asemănătoare în veacul al XVII-lea [2].

După destrămarea unirii politice a celor trei ţări româneşti, timp de un deceniu şi ceva Transilvania cunoaşte o perioadă de neîntrerupte lupte între habsburgi, care voiau să-şi consolideze stăpînirea asupra Transilvaniei, şi nobilimea transilvăneană. Situaţia a fost curmată prin numirea şi apoi alegerea principilor protestanţi care au condus Transilvania în secolul al XVII-lea şi care au elaborat planuri care urmăreau gruparea celor trei ţări româneşti într-o confederaţie antihabsburgică şi antiotomană, iar mai tîrziu, unirea lor într-un singur stat.

Procesul de destrămare a orînduirii feudale, al apariţiei relaţiilor de producţie capitaliste şi, implicit, al formării naţiunii burgheze, al „trezirii" conştiinţei naţionale a generat în ţările române o puternică mişcare de eliberare naţională.

Procesul de dezvoltare economică mai avansat în Transilvania, dezvoltarea ştiinţelor naturii — impusă de nevoile producţiei —, reforma învăţămîntului de toate gradele, prin vestita „Ratio educationis" (1777), favorizează pătrunderea ideologiei luministe, propusă de luminiştii germani. [„Ratio educationis" prevedea ca, nu numai în universităţi, ci şi în şcolile teoretice secundare (colegii), să se predea un curs de doi ani de drept natural].

Deşi Maria Tereza desfiinţează ordinul iezuiţilor — „sistemul nervos al catolicismului" (Marx) —, favorizarea poziţiilor bisericii catolice de către statul absolutist se menţine. În 1780, în Transilvania se înfiinţează o academie regală (catolică) la Oradea. Numărul şcolilor secundare (confesionale) se ridică la 27 (dintre care 14 catolice, 6 reformate, 5 evanghelice,

[2] *Din istoria Transilvaniei*, vol. I, ed. a II-a, Bucureşti, Edit. Academiei, p. 208.

una unitariană şi una greco-catolică, pe lîngă episcopia unită română din Blaj).

Ortodoxia nefiind confesiune „recepta", biserica română ortodoxă din Transilvania nu putea întreţine decît şcoli elementare şi seminarii mănăstireşti, pentru pregătirea clerului de rînd. Vîrfurile clericale ortodoxe îşi desăvîrşeau pregătirea teologică în ţările române. Acestea le trimiteau şi cărţi şi meşteri tipografi.

Prin unirea unora dintre românii din Transilvania cu biserica catolică, mişcarea culturală a românilor din această provincie primeşte un ajutor neaşteptat. Şcolile secundare şi superioare, inclusiv institutele catolice superioare de la Viena şi Tîrnavia şi de la Roma („De Propaganda Fidae"), şi-au deschis porţile şi românilor transilvăneni, uniţi şi ortodocşi, care trăiau într-o strînsă comuniune sufletească.

Societatea românească din Transilvania acelei epoci s-a folosit tot mai mult de posibilitatea frecventării şcolilor secundare şi superioare catolice, iar aceste şcoli, la rîndul lor, au promovat laicizarea învăţămîntului şi ideologia luministă *.

Mişcarea ideologică complexă cunoscută sub denumirea de „Şcoala ardeleană" (cristalizată aproximativ în anii 1760—1820) reflectă pe *plan ideologic* prefacerile din domeniul economic-social şi politic, constituind, prin conţinutul de idei, prin caracterul de clasă şi rolul istoric îndeplinit, prima manifestare însemnată a ideologiei luministe în ţara noastră.

Concomitent se desfăşoară evenimente deosebit de însemnate (pe plan intern şi extern).

Răscoala ţărănească de sub conducerea lui Horia, Cloşca şi Crişan, de la 1784, zguduie din temelii orînduirea feudală din Tranilvania, avînd şi un pronunţat caracter naţional. „Horia — constată Bălcescu — luă securea în mînă şi înscrise cu dînsa drepturile naţiei române şi programul politic şi social al revoluţiilor ei viitoare"[3]. Reprimarea sîngeroasă a răscoalei şi pedepsirea „exemplară" a conducătorilor (din ordinul personal al lui Iosif al II-lea) smulg de pe faţa acestuia masca de împărat „luminat". Cuprins de spaimă în faţa revoluţiei franceze dezlănţuite, despotul habsburgic îşi revocă reformele pe patul morţii.

Căderea Bastiliei (simbol al puterii feudale) şi instaurarea republicii democratice în Franţa entuziasmează conştiinţele înaintate din rîndurile intelectualităţii. În plină fierbere politică, intelectualitatea românească din Transilvania (care trăia succesele revoluţiei franceze) adresează în 1791 lui Leopold al II-lea (urmaşul lui Iosif al II-lea) memoriul denumit în istorie *Supplex Libellus Valachorum*, conţinînd revendicările poporului român. Memoriul este, fără îndoială, cel mai important act politic al

* Dintre aceste şcoli, se afirmă în mod cu totul deosebit, prin însemnătatea sa, liceul piariştilor din Cluj. „Liceul din Cluj — scria G. Bogdan-Duică — era o şcoală de limbi, de stil, de claritate a formulării ideilor şi chiar a frumuseţii. Realismul geografic (foarte restrîns) şi aritmetic-geografic (cu tendinţe practice) lăsa cîmp liber dezvoltării formale lingvistice" (G. Bogdan-Duică, *Gheorghe Lazăr*, Bucureşti, 1924, p. 15). La liceul piariştilor din Cluj au învăţat multe figuri conducătoare ale clerului, ştiinţei şi mişcării de eliberare naţională a românilor din Transilvania. Cf., în acest sens, Al. Tonk, *Formarea intelectualităţii române din Transilvania şi liceul piariştilor din Cluj*, în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, series Historia, Fasciculus 1*, 1968, p. 42—45, 47.

[3] N. Bălcescu, *Opere*, ed. G. Zane, vol. 1, ed. a II-a, Bucureşti, 1940, p. 126.

românilor din Transilvania în secolul al XVIII-lea, „atît prin greutatea postulatelor lui, cît şi prin amploarea fundamentării lor"[4].

Memoriul — care poartă o evidentă amprentă luministă — depăşeşte mentalitatea stărilor politice constituţionale din Transilvania, iar pe planul afirmării poporului român el reprezintă un mare pas înainte. Adaptate la condiţiile concrete principiile sale raţionaliste lăsau în urmă toate raporturile politice tradiţionale din Principatul Transilvaniei. Triumful lor urma să ducă la o deplină egalitate în drepturi a populaţiilor conlocuitoare, la o nouă distribuţie a puterii politice, în raport cu ponderea numerică a fiecărei populaţii. Prin acest act reprezentativ (care profesa cel mai avansat concept de echitate politică naţională), poporul român din Transilvania se situa, încă înainte de a-şi fi cucerit locul cuvenit, în fruntea luptei pentru progres social şi naţional.

Împăratul nu dă curs memoriului, ci îl transmite dietei feudale din Transilvania, care, reprezentînd păturile privilegiate ale celor trei „naţiuni" (ungurii, saşii şi secuii), opunea cea mai hotărîtă rezistenţă revendicărilor legitime ale românilor din Transilvania, motivînd că aceştia nu au „calitatea să le pretindă" (nefiind recunoscuţi ca naţiune constituţională a ţării, iar religia lor nefiind confesiune „recepta").

Eşecul memoriului contribuie la îmbogăţirea şi radicalizarea conţinutului de idei al Şcolii ardelene. Dacă primii reprezentanţi ai acestei mişcări ideologice (Samoil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior) dovedesc în operele lor o concepţie eclectic-idealistă (asemănătoare wolffianismului, care le-a servit ca izvor teoretic), iar pe plan social orientarea spre o politică reformistă, compatibilă cu absolutismul „luminat", opera reprezentativă a lui I. Budai-Deleanu, *Ţiganiada* (scrisă în anii 1800—1812), este străbătută de o concepţie deistă, anticlericală, conţinînd concluzii şi lozinci revoluţionare. Finalul operei „Ori la slobozie, ori la moarte drumul să ne fie !" constituia o înflăcărată chemare la luptă împotriva asupririi sociale şi naţionale.

Temeiul teoretic al acestei poziţii social-politice revoluţionare (care depăşeşte chiar şi pe unii dintre cei mai înaintaţi luminişti din apusul Europei) este formulat de I. Budai-Deleanu în cîntul al VII-lea al *Ţiganiadei*. Asuprirea şi exploatarea de orice fel — socială şi naţională — constituie pentru poet rele pe care omul le poate înlătura, deoarece „acestor rele de astăzi nu sînt vremile de vină, ci tu însuţi omule, căci de n-ai vrea tu, nimeni nu te-ar asupri, fiindcă ai minte şi putere. / Iar mintea poate să-ţi arate rău şi bine. Şi cărarea către fericire"[5].

Dezvoltarea burgheziei române face ca schimbul de idei şi de oameni între ţările române să se intensifice, fapt care se manifestă pe diferite căi. Poetul I. Budai-Deleanu, de pildă, întreţinea legături cu intelectualii din Moldova, între care cu Veniamin Costache şi Gheorghe Asachi. Acesta din urmă este chiar printre primii cunoscători ai *Ţiganiadei*, pe care o popularizează în „Albina românească" încă în 1830. (Deşi această operă a fost adusă de la Lwov în 1868 şi a fost publicată în 1876.) Mult mai impor-

[4] Acad. D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, ediţie nouă refăcută, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1967, p. 9.

[5] I. Lungu, *Idei luministe în „Ţiganiada" lui Ion Budai-Deleanu*, studiu apărut în culegerea *Din istoria filozofiei*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, p. 174.

tantă pentru făurirea culturii naționale și pentru pătrunderea ideilor luministe dintr-o provincie românească în alta a fost însă circulația oamenilor. Figura cea mai proeminentă dintre cărturarii români transilvăneni care au îndeplinit un rol important în făurirea culturii naționale în Țara Românească a fost profesorul Gheorghe Lazăr.

În primele decenii ale secolului al XIX-lea se intensifică contradicțiile sociale și naționale în toate provinciile românești. Masele țărănimii se ridică la luptă. Răscoala de sub conducerea lui Tudor Vladimirescu, de la 1821, are ca principale obiective desființarea privilegiilor feudale, a iobăgiei precum și scuturarea jugului otoman. Proclamațiile conducătorului răscoalei formulează distinct aceste obiective ale luptei revoluționare, constituind documentele ideologice cele mai importante ale epocii [6]. Ele au fost reluate și dezvoltate de către marea generație a luptătorilor pașoptiști, care a conceput mai clar și mai înaripat concretizarea obiectivelor revoluției burghezo-democratice desfășurate în țările române.

Prin Nicolae Bălcescu, ca și prin atîția alți luptători aparținînd aceleiași generații, poporul român și-a manifestat conștiința națională, și-a exprimat dreptul la existență și libertate națională, și-a menținut și apărat ființa națională.

În istoricul discurs rostit de Simion Bărnuțiu în catedrala din Blaj la 2/14 mai 1848 (platforma ideologică pe care o au în vedere toți conducătorii revoluției românilor din Transilvania), revendicarea principală o constituie *recunoașterea naționalității române*. În terminologia epocii, aceasta însemna autonomie națională pe un teritoriu propriu, națiunea română urmînd să se proclame națiune de sine stătătoare și să fie recunoscută ca atare.

Elementele naționaliste vizibile în discursul bărnuțian — în măsură mai mare decît la ceilalți democrați burghezi — aparțin în mare măsură acelui naționalism al națiunilor asuprite, care, spre deosebire de naționalismul națiunii dominante, are, așa cum subliniază marxism-leninismul, un conținut democratic. „*Orice* naționalism burghez al unei națiuni asuprite — scrie Lenin — are un conținut general-democratic, care este îndreptat *împotriva* asupririi, și tocmai acest conținut îl sprijinim noi în chip *necondiționat*...”[7]

În ziua de 3/15 mai 1848, la Blaj, pe Cîmpia Libertății, a răsunat puternic glasul poporului român de condamnare a anexării Transilvaniei la Ungaria. Partida unionistă maghiară din Transilvania a fost îngrozită de manifestarea „dacică”[8].

Adunarea de la Blaj a înscris, ca prim punct în programul său, *libertatea și independența națională*. Reluînd argumentarea teoretică a acestei revendicări (pe baza ideilor dreptului natural), Simion Bărnuțiu preciza: „Fără de libertate nu poate respira nici un organ al vieții naționale, libertatea e în corpul națiunii ceea ce e sufletul în corpul omului, prin care se pun în lucrare organele naționale ce le dă viață, printr-însa

[6] Dintre publicațiile în care au fost culese documentele răscoalei, menționăm: C. D. Aricescu, *Acte justificative la istoria revoluțiunii române de la 1821*, Craiova, 1874 și *Documente privind istoria României, Răscoala din 1821*, 3 vol., București, Edit. Academiei, 1960.

[7] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol 25, București, Edit. politică, 1964, p. 298.

[8] V. Cheresteșiu, *Adunarea națională de la Blaj*, București, Edit. politică, 1966, p. 485—487—489.

înfloresc, *nici un naționalist nu poate să nu voiască așa dară binele națiunii sale și să nu-i voiască toată libertatea, cîtă i se cade după mintea cea sănătoasă*"[9].

Autonomia națională, recunoașterea limbii naționale, desființarea iobăgiei și rezolvarea problemei agrare au fost — se știe — revendicări conținute în toate programele mișcărilor revoluționare de la 1848 dezvoltate în Imperiul habsburgic. Îndeplinirea lor ar fi întărit baza democratică a mișcării revoluționare maghiare și ar fi atras și celelalte națiuni în lupta de eliberare națională a ungurilor împotriva jugului feudal austriac. Dar nobilimea liberală din Ungaria, care a acaparat rolul de conducător în revoluția burghezo-democratică de la 1848 (datorită slăbiciunii burgheziei), n-a recunoscut, din cauza intereselor ei de clasă, justețea caracterului acestor revendicări.

Kossuth însuși a văzut această politică interesantă a nobilimii maghiare. Dar, pentru a o putea menține în tabăra rezistenței naționale, a trebuit să se mulțumească cu o activitate de moderație și „echilibrare", care l-a dus la greșeli în politica față de naționalități, pierzînd colaborarea acestora. Stăruința marelui democrat revoluționar Nicolae Bălcescu de a rezolva conflictul dintre românii din Transilvania și unguri și de a conexa lupta celor două popoare împotriva jugului străin nu dă rezultate.

Limitele burgheze ale revoluției de la 1848—1849 au făcut inevitabile conflictele de ordin național. Conducătorii celor două revoluții (română și maghiară) nu înțelegeau să acționeze altfel[10]. Printr-o manevră abilă, Curtea de la Viena reușește în parte, să combată o revoluție prin cealaltă, intervine în ultimul moment pentru a le înăbuși pe amîndouă și introduce un regim absolutist, deopotrivă de vitreg pentru toate popoarele.

Absolutismul de după revoluție în Transilvania s-a caracterizat prin trei trăsături distincte : a) centralizarea excesivă a administrației ; b) germanizare ; c) legi excepționale.

Centralizarea a dus la desființarea relativei independențe a Transilvaniei (aceasta a însemnat lipsirea ei de autonomia internă de pînă la revoluția din 1848 și transformarea în simplă provincie austriacă).

---

[9] Simion Bărnuțiu, *Lecțiune limbistică de logică aplicată întru apărarea principiului românității în Dacia*, Iași, 1855, Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Republicii Socialiste România, mss. mapa nr. 3, f. 15.

[10] Reținem însă faptul că Bălcescu n-a precupețit nici un efort pentru a convinge conducătorii revoluției maghiare și românești de necesitatea unirii luptei lor. Avram Iancu însuși nu era potrivnic acestei uniri. Dimpotrivă, pe măsură ce își dădea seama de duplicitatea politicii Curții de la Viena, dorea unirea celor două revoluții. „Ca fiii aceleiași mume, să avem același amic și inamic cu maghiarii" a declarat el în mai multe rînduri.

Kossuth însă n-a înțeles, sau a înțeles prea tîrziu, necesitatea imperioasă a unirii celor două revoluții în lupta comună împotriva habsburgilor. Cînd la cea de-a doua întîlnire cu Bălcescu, în *iulie 1849*, Kossuth a acceptat cererile românești, era prea tîrziu. Trupele contrarevoluționare austriece, sprijinite de armatele intervenționiste țariste de sub comanda lui Luders, au înfrînt revoluția, reintroducînd regimul absolutist al Vienei. La 14 iulie, în ajunul căderii revoluției, Kossuth, în urma tratativelor cu Bălcescu, semnase două documente deosebit de importante : „Proiectul de pacificație" și „Actul de constituire a legiunii românești". „Proiectul de pacificație" declară pe români națiune aparte, limba maghiară încă se păstrează ca limbă oficială, dar se acordă importante drepturi de a folosi limba română în administrație (textul proiectului și actul legiunii române, la Ion Ghica, *Amintiri din pribegie după 1889*, București, 1889, p. 372—384). La 29 iulie, dieta de la Seghedin a votat însuși textul legii pentru recunoașterea naționalității române, după redactarea la care convenise Battianyi cu Bălcescu (S. Dragomir, *N. Bălcescu în Ardeal*, publicat în *Anuarul Institutului de istorie națională*, vol. V, Cluj, 1930, p. 30).

Centralizarea a cuprins şi Banatul (alcătuit din comitatele Caraş, Timiş şi Torontal). Împreună cu Bácska, Banatul a fost încorporat voievodinei sîrbeşti, iar Aradul, Bihorul şi Sătmarul ţineau de Ungaria. Maramureşul a fost unit cu Rutenia. Împărţiţi în patru provincii deosebite, românii din Imperiul habsburgic nu puteau trăi o viaţă politică, culturală şi naţională unitară.

Germanizarea s-a manifestat prin înlocuirea funcţionarilor negermani ce deţineau funcţii mai înalte în aparatul de stat cu funcţionari germani şi introducerea limbii germane în administraţie.

Introducerea de legi excepţionale a fost realizată prin subordonarea autorităţii civile celei militare (guvernatorul Transilvaniei, baronul Ludovic Wohlgemuth, era el însuşi comandant militar) şi prin introducerea legii marţiale. În astfel de condiţii, revoluţionarii participanţi la evenimentele din 1848—1849, nu mai pot acţiona, iar unii dintre ei sînt aduşi în faţa instanţelor de judecată şi condamnaţi. Printre ei se află şi Eftimie Murgu. Alţii iau drumul pribegiei. Memoriile şi audienţele repetate ale românilor la Curtea de la Viena (pentru îndeplinirea promisiunilor făcute) sînt zadarnice. Pericolul revoluţiei trecuse, şi habsburgii nu se simţeau obligaţi să-şi ţină promisiunile.

Revoltat şi umilit, Avram Iancu refuză decoraţia habsburgilor, rătăcind bolnav prin Munţii Apuseni. Absolutismul lovea deopotrivă toate popoarele,.

Conducătorii revoluţiei românilor din Transilvania au putut constata adevărul spuselor lui Bălcescu că libertatea naţională nu poate veni de la curţile împăraţilor şi despoţilor, ci numai dintr-o unire între toţi românii şi dintr-o ridicare a tuturor împreună şi în solidaritate cu toate popoarele împilate[11].

Condiţiile istorice în care s-a desfăşurat revoluţia de la 1848—1849, în toate cele trei ţări române, nu a favorizat *transpunerea în practică a ideii unităţii politice, gîndită şi exprimată în perioada premergătoare şi în timpul evenimentelor de la 1848—1849*. Fără a părăsi încrederea în viitorul României întregi, „liberă, una şi nedespărţită”[12], generaţia de luptători va continua lupta între anii 1849 şi 1859 pentru realizarea *unirii Moldovei şi Ţării Româneşti*, ca prim pas spre unificarea statală.

După unirea principatelor (1859), rămînerea Transilvaniei în afara graniţelor statului naţional român constituia o piedică în dezvoltarea generală a poporului român de pe ambele versante ale Carpaţilor.

În 1867, Transilvania e încorporată regatului Ungariei, o dată cu constituirea regimului dualist austro-ungar (determinată *pe plan extern* de situaţia critică în care se găsea Austria după înfrîngerile militare suferite la Sadova şi Königrätz, iar *pe plan intern* de tendinţa claselor dominante coalizate de a stăvili mişcarea de eliberare naţională a popoarelor asuprite).

---

[11] Nicolae Bălcescu, *Studii istorice comentate de P.P. Panaitescu*, ed a III-a, Craiova, 1945, p. 251.

[12] Manifestul comitetului revoluţionar de la 1848, datat 1 iunie 1851, semnat de N. Bălcescu, N. Golescu şi C.A. Rosetti, mss, B.A.R.S.R. foi volante, 1079, citat după C. Bodea, *Lupta românilor pentru unitate naţională*, Bucureşti, 1967, p. 196.

Ofensiva tot mai puternică a guvernelor burghezo-moşiereşti maghiare împotriva naţionalităţilor (în condiţiile întăririi şi pe plan extern a reacţiunii, după înăbuşirea Comunei din Paris) determină reprezentanţii politici ai burgheziei române din Transilvania să creeze un singur partid (prin contopirea celor două partide : Partidul Naţional al Românilor din Banat, Crişana şi Maramureş şi Partidul Naţional Român din Transilvania propriu-zisă).

Conferinţa de unire a celor două partide a avut loc la Sibiu în 1881. În rezoluţiile conferinţei şi în programul partidului, adoptat cu acest prilej, s-a reafirmat punctul de vedere exprimat la conferinţa de la Miercurea (1869) în privinţa tacticii partidului.

Conferinţa de la Sibiu a dat publicităţii acest program de largă factură democratică, făcîndu-l cunoscut opiniei publice europene.

Guvernul a apreciat programul drept „atentat împotriva integrităţii statului şi unităţii maghiare", luînd noi măsuri împotriva naţionalităţilor. Se ţin adunări populare la Blaj, Braşov, Deva etc. Gheorghe Bariţiu redactează cu acest prilej *Memorialul din 1882*. Acţiunea partidului naţional român din Transilvania se intensifică după apariţia ziarului „Tribuna", condus de Ion Slavici.

Întrunind în jurul său un grup de intelectuali tineri şi talentaţi, „Tribuna" a însemnat un eveniment atît în crearea unei limbi literare-româneşti (înlăturînd artificialitatea tendinţei latinizante), cît şi în promovarea unei atitudini politice energice în ziaristica transilvăneană. Relevînd meritele „Tribunei" şi ale promotorilor ei, Nicolae Iorga scria plin de admiraţie : „Nu se poate tăgădui influenţa mare a « Tribunei » din Sibiu, prin limba ei curată şi bună, prin talentul cu care erau scrise articolele, prin căldura sinceră care respira din fiecare rînd al articolelor scrise de d.d. Slavici, G. Bogdan-Duică, G. Coşbuc, care-şi începe aici marea carieră literară. Era un loc unde reprezentanţii cugetării politice şi talentele literare se puteau întîlni spre a colabora. Se întemeiase o şcoală gazetărească cu mult mai bună decît cea de la noi..."[13].

În luna mai 1887 se convoacă la Sibiu o nouă conferinţă, care hotărăşte şi pentru românii din Banat, Crişana, Maramureş — ai căror deputaţi în Dieta din Pesta susţineau şi revendicările provinciei nereprezentate (Transilvania) — renunţarea la tactica „activităţii". Aceasta ca urmare a faptului că la ultimele alegeri presiunile şi manevrele guvernamentale făcuseră imposibilă alegerea candidaţilor români. Totodată se mai decide redactarea şi înaintarea unui *memorandum* împăratului de la Viena, trecînd peste guvernul maghiar de la Budapesta. Vincenţiu Babeş, preşedintele Partidului Naţional Român, împreună cu Alexandru Mocioni, se declară însă pentru inoportunitatea înaintării Memorandumului.

În sprijinirea luptei românilor din Transilvania acţiona şi „Liga pentru unitatea culturală a tuturor românilor", societate înfiinţată la Bucureşti în 1890 (avînd secţii şi în străinătate). Ea publică în 1891 un memoriu, în numele studenţilor Universităţii din Bucureşti[14], în care,

---

[13] Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, Bucureşti, 1915, p. 274.

[14] *Memoriul studenţilor universitari români privitor la situaţiunea românilor din Transilvania şi Ungaria*, Bucureşti, 1891.

adresîndu-se Europei, denunță persecuțiile românilor din Austro-Ungaria. A urmat un „Răspuns" al studenților din Budapesta[15] care, la rîndul său, a dat naștere unei „Replici"[16] din partea studenților români.

În anii 1890—1892 se dezvoltă ample mișcări de protest împotriva politicii de asuprire națională și la celelalte popoare asuprite din Austro-Ungaria, urmărindu-se din ce în ce mai mult o solidarizare a acestora împotriva regimului dualist.

În aceste împrejurări, Comitetul național al partidului hotărăște înaintarea *Memorandumului* (care trebuia să fie și un bilanț acuzator al politicii claselor conducătoare în Transilvania, în ultimul sfert de veac). Redactarea, răspîndirea și prezentarea *Memorandumului* au fost încredințate comitetului Partidului Național Român din rîndul căruia citățm pe Ioan Rațiu, Vasile Lucaciu, Eugen Brote etc.

Memorandumul conținea o introducere, în care se expuneau, pe baza argumentelor de ordin istoric, temeiurile împotrivirii românilor față de încorporarea Transilvaniei Ungariei, aducîndu-se în continuare, într-un concis limbaj juridic, o aspră critică politicii claselor dominante. Se analizau pe rînd legea electorală, legea naționalităților, legiuirile școlare, municipale și de presă, care promovau politica de asuprire națională a guvernelor maghiare.

Semnat la 26 martie 1892, *Memorandumul* a fost încredințat unei delegații impresionante (alcătuită din peste 300 de persoane, reprezentînd toate categoriile sociale din Transilvania) pentru a-l înmîna împăratului la Viena. Împăratul a refuzat să primească delegația, iar *Memorandumul* a dispus să fie înaintat guvernului la Budapesta. O soartă asemănătoare a avut și exemplarul înmînat de Ioan Rațiu baronului Braun, șeful cancelariei imperiale.

Guvernul a înscenat la Cluj, între 7 și 25 mai 1894, un proces politic tuturor celor răspunzători de redactarea, publicarea și difuzarea *Memorandumului*. Curtea cu jurați din Cluj pronunță condamnări între 5 ani și 2 luni închisoare [17].

Ridicîndu-se împotriva condamnării conducătorilor mișcării memorandiste, gazeta „Munca" (cel mai important organ de presă din perioada luptei pentru înființarea P.M.S.D.R.) scria : „Acest proces este rezultatul firesc ce a trebuit să producă dualismul austro-ungar ; el nu-i decît rezultatul asupririi românilor de către clasa asupritoare maghiară. Pentru că după stabilirea dualismului magnații maghiari au devenit stăpînii și exploatatorii românilor". În încheiere, articolul releva justețea cauzei pentru care luptau românii din Transilvania, exprimînd adeziunea socialiștilor din România la cauza mișcării memorandiste : „Dar românii se opun, cer să aibe drepturi cetățenești, dreptul la viață. Toți oamenii cinstiți și

---

[15] *A magyar románok és a magyar nemzet*, Budapesta, 1891.

[16] *Chestiunea română în Transilvania și Ungaria. Replica junimii academice române din Transilvania și Ungaria la „Răspunsul" dat de junimea academică maghiară „Memoriului" studenților universitari din România*, Sibiu, 1892.

[17] *Le mémorandum remis à l'empereur par les roumains de Transylvanie*, București, 1894, p. 8.

sinceri simpatizează cu acuzaţii, cu populaţia românească din Ungaria care se agită şi vrea să aibă drepturile ei... Purtarea stăpînirii maghiare este nedemnă, procesul intentat românilor este condamnabil din toate punctele de vedere, aceasta este părerea noastră a socialiştilor..."[18].

Dezbaterile procesului au fost urmărite cu interes atît în vechea Românie, cît şi în alte ţări din Europa. În toate oraşele Transilvaniei, masele largi populare au luat parte în mod spontan la mari demonstraţii, pentru a-şi exprima solidaritatea cu memorandiştii.

„Idealul şi ţelul lor (al românilor — *n.n.*) este realizarea Daco-Romaniei Mari" era concluzia rapoartelor autorităţilor maghiare din Transilvania, care aduceau informaţii în acele zile de la Abrud, Zlatna, Arad, Turda, Blaj, Petroşani, Vulcan, Haţeg etc., sau : „Raţiu este unul din cei mai periculoşi agitatori... el este în strînsă legătură atît cu agitatorii de aici (Făgăraş, Sibiu, Braşov etc.), cît şi cu Liga culturală din România pe care a frecventat-o mai mult timp" consemna un alt raport trimis de autorităţile locale din regiunile menţionate mai sus [19].

Interdependenţa acţiunilor care s-au desfăşurat de o parte şi de alta a Carpaţilor a asigurat mişcării de eliberare naţională a românilor acea unitate care, în cele din urmă, a hotărît, în baza dreptului popoarelor la autodeterminare, separarea Transilvaniei de Austro-Ungaria şi alipirea la România.

Spaţiul rezervat articolului de faţă nu ne permite să insistăm mai mult asupra agravării continue a problemei naţionale în Transilvania în primele decenii ale secolului al XX-lea, şi îndeosebi după intrarea României în război alături de Antantă (anii 1916—1918).

Războiul a adîncit contradicţiile antagoniste din Transilvania în acei ani, concretizîndu-se în acţiuni şi lupte revoluţionare. În fruntea tuturor acestor acţiuni s-a situat clasa muncitoare. Grevele şi demonstraţiile iniţiate de organizaţiile social-democratice din Transilvania în anul 1918 — sub semnul unităţii frontului revoluţionar al tuturor popoarelor asuprite din monarhia austro-ungară — au contribuit la crearea premiselor eliberării naţionale a acestei provincii româneşti [20].

În toamna anului 1918, înfrîngerea Germaniei şi a Austro-Ungariei era inevitabilă. La Salonic, forţele Antantei debarcă, deschid frontul în Balcani şi obligă Bulgaria să ceară armistiţiu. Pe frontul italian, la Piave, la 28 octombrie 1918, armata austro-ungară primeşte lovitura de graţie. În astfel de condiţii, unul după altul, popoarele asuprite din imperiu se ridică la luptă, proclamîndu-şi independenţa (cehii, slovacii, sîrbii, croaţii, slovenii etc.). Începuse procesul ireversibil al destrămării monarhiei bicefalice austro-ungare. Forţa socială care prin greve politice şi demonstraţii de masă a dat semnalul luptei pentru prefaceri sociale şi pentru autodeterminare a fost proletariatul. Consemnînd rolul acestuia, V.I. Lenin

---

[18] „Munca" din 15 mai 1894.

[19] Constantin Nuţu, *Contribuţiuni cu privire la studiul pentru unirea Transilvaniei cu România* (autoreferat al tezei pentru obţinerea titlului de doctor în ştiinţe istorice), Bucureşti, 1967.

[20] V. Liveanu, *1918 (Din istoria luptelor revoluţionare din România)*, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 430—448.

scria : „Dar noi nu mergem singuri : proletariatul vest-european s-a ridicat la luptă, și în Austro-Ungaria n-a lăsat piatră pe piatră"[21]. O dată cu prăbușirea Austro-Ungariei, la 11 noiembrie 1918, au avut loc capitularea Germaniei, alungarea kaizerului și semnarea armistițiului de la Compiègne.

În urma precipitării evenimentelor, mișcarea de eliberare națională a românilor din Tranisilvania anului 1918 se desfășoară cu forțe crescînde, intrînd în faza sa finală. Nu insistăm asupra diferitelor nuanțe în rezolvarea problemei politice propuse, ci relevăm *unitatea* acțiunilor tuturor forțelor sociale românești din Transilvania, care, pătrunse de înțelegerea necesității realizării unității naționale a întregului popor român, *au proclamat unirea Transilvaniei cu România încă înainte de orice intervenție armată sau diplomatică*. Cu toate limitele sale politice, burghezia a jucat un rol pozitiv în lupta pentru unire, acționînd în sensul cerințelor obiective ale dezvoltării societății, în spiritul aspirațiilor spre unitate ale maselor.

Un rol cu totul deosebit în mișcarea pentru unirea Transilvaniei cu România l-a avut mișcarea muncitorească și socialistă.

Moțiunile adoptate în adunările desfășurate în luna octombrie 1918, organizate de social-democrați, cereau *independența Transilvaniei, dreptul de liberă dispunere* (al românilor din aceste părți ale țării, aflate sub jug străin) *asupra sorții lor* [22].

La inițiativa fruntașilor socialiști, după discuții fructuoase, în noaptea de 30 octombrie 1918 se înființează Consiliul Național Român Central, în componența căruia au intrat șase reprezentanți ai P. N. R. și șase reprezentanți ai mișcării socialiste.

Autodeterminarea Transilvaniei, separarea de Austro-Ungaria, năzuința fierbinte de a înfăptui *idealul național integral al poporului român* (constituirea statului național unitar România) sînt exprimate în manifestul *Către popoarele lumii*, lansat de C.N.R.C. la 18 noiembrie 1918.

Aceleași revendicări sînt susținute și în declarația Partidului Social-Democrat Român din Transilvania, apărută la 27 noiembrie în ziarul „Adevărul".

În aceste împrejurări au loc pregătiri pentru convocarea Adunării de la Alba-Iulia, care avea să hotărască viitorul Transilvaniei. Unele controverse ivite în preajma unirii, în legătură cu *forma* de stat ce urma s-o aibă România după unire, au fost și ele rezolvate înainte de deschiderea Adunării naționale. În ziua Adunării naționale (1 decembrie 1918), raportorii au exprimat un punct de vedere unanim acceptat de exponenții celor două partide politice (P.N.R. și P.S.D. Român din Transilvania) și aprobat de cele două adunări : *Adunarea națională*, alcătuită din cei 1 228 de deputați de drept aleși în circumscripțiile electorale de toate organizațiile politice, economice, culturale, religioase, militare românești, de pe întreg teritoriul Transilvaniei, și *Marea adunare populară* de pe cîmpul lui Horia, la care au participat peste 100 000 de țărani, muncitori, intelectuali români, printre care și un număr însemnat reprezentînd naționalitățile conlocuitoare, pentru a hotărî unirea Transilvaniei cu România. În aceeași zi cu Adunarea s-a constituit „Marele Sfat Național" (un parlament autonom), iar acesta, în ziua de 2 decembrie, a ales „Consiliul Diri-

[21] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol, 37, București, Edit. politică, 1965, p. 156.
[22] „Adevărul" din 20 octombrie 1918.

gent", însărcinîndu-l cu guvernarea provizorie a Transilvaniei. Sediul noilor organe ale puterii a fost ales orașul Sibiu.

Exprimînd argumentele justificatoare ale atitudinii social-democraților în problema națională, a colaborării lor pe baze principiale cu reprezentații P. N. R. la înfăptuirea aspirațiilor seculare ale poporului român, înfăptuirea unității de stat a națiunii, ziarul „Adevărul" (transferat cu data de 2 decembrie 1918 la Sibiu) sublinia:

„ · · · Independența nu ne poate fi asigurată decît atunci dacă nu vor mai exista provincii românești, ci dacă toată românimea va trăi o singură viață de stat. Ăsta-i argumentul suprem pentru care socialismul român s-a declarat la Alba Iulia pentru idealul unirii tuturor românilor. Mai sînt și alte argumente · · · sociale, politice, etnice pe care le putem generaliza într-unul singur: un popor descentralizat nu-și poate dezvolta niciodată particularismul național spre binele omenirii întregi" [23].

Proclamarea unirii Transilvaniei cu România a marcat încheierea unui proces legic de dezvoltare ascendentă a mișcării de eliberare națională a poporului român. Condițiile istorice ale anului 1918 au făcut ca desăvîrșirea unității statale să se realizeze în cadrul unui regim burghezo-moșieresc, prin unirea Transilvaniei cu regatul României.

Deși unirea nu s-a realizat în cadrul unui regim democratic care să ducă la satisfacerea revendicărilor pentru care se ridicau la luptă forțele socialiste înaintate, privită prin perspectiva jumătății de veac care a trecut, semnificația Adunării de la Alba-Iulia și a Declarației ei — care încununează toate actele politice, progresiste, ale românilor din Transilvania — este măreață. După cum s-a putut constata, unirea Transilvaniei cu România n-a fost rezultatul unor acțiuni unilaterale ale românilor din Transilvania, după cum n-a fost nici rezultatul unor acțiuni iredentiste, susținute de România liberă, și cu atît mai puțin rezultatul unei alipiri cu caracter administrativ a Transilvaniei la România. „Unirea Transilvaniei cu România — releva tovarășul Nicolae Ceaușescu în expunerea sa la ședința jubiliară a Marii Adunări Naționale, consacrată aniversării semicentenarului Unirii —, nu a fost actul cîtorva persoane sau grupuri izolate, ci, opera întregului popor, a întregii noastre națiuni" [24].

Desăvîrșirea formării statului național unitar român s-a înfăptuit în împrejurări cînd mișcarea pentru unire a românilor de pe ambele versante ale Carpaților atinsese deplina ei maturitate, cînd pe plan extern avea loc înfrîngerea militară a coaliției puterilor centrale, și în primul rînd a celor trei imperii, german, habsburgic și țarist, cînd Marea Revoluție Socialistă din Octombrie a accelerat procesul nașterii și dezvoltării a noi state naționale.

Națiunile sînt realități ale epocii moderne și contemporane, cu particularități distincte și trecut istoric propriu.

„Afirmarea liberă și independentă a fiecărei națiuni — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu —, deplina egalitate în drepturi a tuturor națiunilor,

---

[23] Ibidem, 23 decembrie 1918.
[24] „Scînteia" din 30 noiembrie 1968.

respectarea aspirațiilor lor legitime spre progres și bunăstare, a dreptului de a hotărî singure asupra propriilor lor destine reprezintă una dintre cele mai importante premise ale mersului înainte al societății"[25].

Faptul că epoca noastră se caracterizează, printre altele, prin afirmarea cu deosebită forță a principiilor independenței și suveranității naționale demonstrează că dezvoltarea națiunilor și afirmarea suveranității lor nu limitează posibilitățile lărgirii relațiilor internaționale pe tărîm economic, politic și cultural.

Socialismul, lichidînd antagonismele sociale, descătușează energiile materiale și spirituale ale națiunilor, creează posibilitatea afirmării lor depline și nestingherite. Dezvoltarea independenței și înflorirea fiecărei națiuni socialiste nu vin în contradicție cu interesele colaborării și solidarității internaționale dintre statele sistemului socialist, ci dimpotrivă, reprezintă o condiție fundamentală a întăririi forței și unității acestuia, a creșterii prestigiului și influenței socialismului în lume.

În procesul desăvîrșirii construirii socialismului, odată cu înflorirea vieții materiale și spirituale a poporului român și a naționalităților conlocuitoare, se accentuează unitatea și frăția lor, se afirmă tot mai intens roadele politicii marxist-leniniste a Partidului Comunist Român, se întărește continuu omogenitatea națiunii noastre socialiste.

[25] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 494.

EXISTENȚIALISM ȘI AXIOLOGIE

DE

C.I. GULIAN

Mounier afirma, nu fără dreptate *pentru trecut*, că „atunci cînd marxiștii discută existențialismul, o fac ca și cum el n-ar reprezenta decît subiectivitate — o subiectivitate care ar implica în chip automat renegarea lumii obiective. Dar aceasta ar însemna să uităm că tema angajării joacă un rol egal cu tema interiorizării"[1].

Să încercăm deci să nu „uităm" dublul aspect al existențialismului și să analizăm cu obiectivitate ambele teme sau tendințe, care, deși sînt contradictorii, nu numai că nu se exclud și nu se anihilează reciproc, dar se și pot stimula și îmbogăți reciproc.

Totuși, trebuie spus de la început că vina neînțelegerii o poartă existențialismul, care a ținut să marcheze dezinteresul sau chiar ostilitatea împotriva valorilor, în măsura în care a considerat valorile ca esențe. Pentru a se concentra asupra existenței, existențialiștii au crezut că trebuie să opună existența esenței. Se poate însă vorbi despre o opoziție — nu neconciliabilă, ci chiar simplă opoziție — între existențialism și valori? Implicația sau interpenetrația reală dintre orice căutare de sens și valori nu este de așa natură încît răzbate la suprafață chiar în doctrinele care se declară principial ostile sau indiferente față de esență (valori)?

Existențialismul este, fără îndoială, o „trezire" sau o retrezire a conștiinței „împăcate". Péguy numise „systèmes de tranquillité" toate concepțiile care urmăresc sau procură doar liniștea, care ne feresc de întrebări, anxietăți și probleme. Se pune însă întrebarea dacă existențialismul nu se mărginește să trezească doar anumite zone ale conștiinței, dacă el nu ne sensibilizează decît doar față de anumite aspecte ale problematicii omului și vieții contemporane sau dacă o filozofie a absurdului „în general" nu se dovedește mai puțin aptă să pună degetul pe rănile concrete, pe anumite probleme precise pe care psihologia și sociologia le cunosc și le sondează cu mult mai multă perspicacitate. Acei existenția-

[1] E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris, 1965, p. 103.

Rev. filoz., *15*, **12**, p. 1409–1417 București, 1968

liști ca Sartre sau Camus, care au simțit nevoia unei concretizări a modalităților în care au loc ciocnirile cu existența, s-au îndreptat spre psihologie, psihanaliză și marxism. Atît angoasa, cît și libertatea, deși fenomene general umane, se manifestă diferit în situații istorice diferite, capătă un conținut care nu-i același pentru stoicism, Pascal sau omul contemporan.

Distingîndu-se printr-o implacabilă voință de autocunoaștere, prin setea de autenticitate și frămîntare, existențialismul s-a dovedit însă inapt să dea răspunsuri concrete, pînă cînd, cum ne-o arată mai ales evoluția lui Sartre, n-a apelat la concepția marxistă despre istorie, pînă cînd nu s-a angajat în probleme concrete politice și ideologice ale epocii noastre.

În intenția lui Kierkegaard, explorarea regnului subiectivității trebuia să ducă la altceva decît la solipsism. Dar intenția nu-i suficientă. Kierkegaard, ca și alți romantici subiectiviști, n-a putut să depășească cercul subiectivității. El a știut să descopere drepturile și resursele infinite ale subiectivității, fără a putea ține însă în echilibru pasiunea devorantă pentru mobilitatea subiectului cu hotărîrea de a accepta legea obiectivării. Nici Kierkegaard, nici alți existențialiști n-au putut înțelege și accepta ideea că critica idilismului și quiétismului este compatibilă cu obiectivarea. La Kierkegaard și Jaspers, inacceptarea obiectivării se agravează prin inacceptarea lumii ca obiect al cunoașterii și a rațiunii ca modalitate a cunoașterii.

Existențialismul are, ca și Descartes, meritul „sistematizării" (deși existențialiștii au oroare de acest termen) sau al reliefării necesității îndoielii. Jaspers de pildă scrie : „Toute pensée moderne serait insuffisante, qui n'aurait pas passé par l'épreuve de son purgatoire, par cette critique qui met tout en question...". Dar la Descartes îndoiala este metodă, drum spre o cunoaștere apreciată ca obiectivă și avînd astfel un sens. Este tocmai ceea ce deosebește îndoiala carteziană de îndoiala nihilistă a scepticilor.

În existențialism, îndoiala este avansată ca principiu permanent, ca ferment salutar împotriva a ceea ce Gabriel Marcel numește „la torpeur". Dar Marcel însuși și-a dat seama că trezirea și stimularea conștiinței nu poate fi decît un început, un mijloc, iar nu un scop în sine. Prin aceasta am atins problema care ni se pare în concluzie esențială, a raportului dintre *existență* și *valoare*, dintre existențialism și axiologie. Căci, de îndată ce m-am decis să pun în discuție sensul ființei, al propriei mele existențe, al cunoașterii și acțiunii, al libertății, al neputinței și limitelor etc., subînțeleg nevoia unui răspuns, care în domeniul spiritual este dublat de o *acționare* ; chiar dacă am nega importanța cunoașterii lumii și ne-am concentra atenția numai asupra subiectului, nu mă pot întreba la nesfîrșit ce sînt, fără a nu fi obligat să recunosc că existența mea implică devenire și finalitate, că „sfîșierea" (Jaspers) cere inevitabil o omenească tentativă de liniștire, echilibru, satisfacție, prezență, manifestare sau realizare.

Că dialectica întrebării și frămîntării etice cere în mod imperios o rezolvare practică, o acționare, ne-o dovedesc scrierile și mai ales activitatea acelor existențialiști contemporani care, ca Sartre sau Camus, în condițiile crizei istorice a epocii noastre, au trecut de la probleme la acțiune.

Tipurile de existențialism negativist au avut o anumită justificare obiectivă atunci cînd istoria nu oferea budismului, creștinismului, stoici-

lor, romanticilor, lui Kierkegaard sau lui Schopenhauer altă soluție decît *refuzul* existenței și crearea unei vieți fictive de compensare. Astăzi numai în chip parțial „criticismul" existențialist devine, ca la Jaspers, o complacere în „tensiune pentru tensiune" sau o invitație la „reculegere" (Gabriel Marcel) sau o închistare definitivă în cercul de fier al egotismului, ca la Heidegger [2].

Lozinca filozofică mult citată a existențialismului : „Il serait raisonnable qu'être penseur eût tout de même le moins de différence possible avec être homme" (Kierkegaard) cere în chip consecvent tocmai rezolvarea practică și concretă a tensiunii dintre subiect și lume. „A fi om" pentru gînditor înseamnă tocmai a asuma nu numai răspunderea de a gîndi *in abstracto* asupra specificului, esenței și destinului uman, ci și asupra acționării în fiecare etapă a vieții. Ca etică ontologizată, ca doctrină însetată de „concret", de „trezire" a conștiinței, existențialismul este obligat să ia contact cu problemele specifice ale epocii noastre, să răspundă la întrebarea pe care, de la Kant la Nicolai Hartmann, filozofia modernă o consideră drept specific etică : „Ce trebuie să facem ?"

În această direcție însă se află insuficiența principală a existențialismului. Cu excepția lui Sartre, care s-a îndreptat din ce în ce mai hotărît spre atitudini menite să concretizeze teoria libertății conform problematicii și cerințelor epocii noastre, ceilalți reprezentanți ai existențialismului veacului XX s-au oprit fie la filozofare abstractă, fie la subiectivism sau la timide invocări ale comunicării (Jaspers) și speranței (Marcel).

Dar, relevînd impasurile existențialismului, nu putem să nu relevăm aportul pe care l-a adus în acea latură a antropologiei filozofice care este *cunoașterea* omului.

Trebuie spus de la început că și această cunoaștere este parțială, limitată, tendențioasă, avînd o anume coloratură sumbră, negativistă. Dar într-o antropologie dialectică e posibilă integrarea critică și a acestui tip de analiză existențială. Că această cunoaștere nu este obiectivă, o declară înșiși reprezentanții și simpatizanții existențialismului. Nu este obiectivă într-un sens cu care nu putem să nu ne declarăm de acord : „on ne peut décrire l'existence sans disposer auparavant d'une conception de l'existence" [3]. Heidegger a subliniat cu tărie acest postulat împotriva ideii lui Husserl de „a pune în paranteză" atitudinea fundamentală în fața existenței. Într-adevăr, „descrierea" existențialistă a omului, trăsăturile pe care această analiză le socotește fundamentale sînt pe deplin semnificative.

Dintre cele opt trăsături pe care le sistematizează Mounier ca fiind revelatoare pentru concepția existențialistă despre om, șapte sînt negative : contingența, finitudinea și fragilitatea omului, neputința rațiunii, alienarea, singurătatea și neantul. Singura trăsătură pozitivă, promițătoare este aceea a libertății sau a capacității de transcendere.

---

[2] Ceea ce constată și autori plini de simpatie pentru Heidegger, ca de pildă Walhaens sau Mounier. Acesta din urmă scrie : „On doit bien constater que jusqu'ici, Heidegger n'est pas sorti de son analyse du Dasein, et l'on a de bonnes raisons de croire... qu'à la manière dont il l'a menée, il s'est fermé toute possibilité d'en sortir" (E. Mounier, *op. cit.*, p. 29).

[3] E. Mounier, *op. cit.*, p. 34.

Atitudinea „practică", negativă, în fața vieții a determinat în chip firesc un bilanț negativist al caracteristicilor omului.

Totuși, dacă sîntem conștienți de „nonobiectivitatea" acestei caracterizări antropologice, de rădăcinile ei etice, practice, putem să reținem semnificația ei, sîmburele ei critic, care coincide cu intenții ale unor mari psihologi și moraliști sau cu rezultate importante ale psihologiei contemporane. Putem să reținem *analiza limitelor umane* pe care a aprofundat-o existențialismul, din moment ce nu-i dăm valabilitatea unei analize *globale*, ci doar a momentului „criticist". Este o situație analogă celei din teoria cunoașterii, unde criticismul kantian are meritul istoric de a fi evidențiat dificultățile, barierele cunoașterii. Și, tot așa cum o teorie dialectică a cunoașterii apreciază criticismul ca un valoros avertisment, ca pe o propedeutică indispensabilă, dar fără a prelua vreo concluzie agnostică, mi se pare că putem integra tabloul existențialist, avertismentul grav pe care ni-l dă existențialismul, în „introducerea" criticistă la orice etică și antropologie avertizată. Dar — și acest fapt trebuie mereu subliniat — reținem numai elementul de *cunoaștere*, iar nu de *valorizare* din antropologia existențialistă. Căci această „valorizare" — cu excepția trăsăturii libertății — este în fond o devalorizare a existenței, o îndîrjită ascundere sau negare a virtualităților de acțiune și creație, o depotențare nu totdeauna tragistă, dar peremptorie a resurselor umane. Pe scurt, existențialismul este *un izvor filozofic al antropologiei teoretice*, dar rămîne *inacceptabil ca etică sau ca antropologie practică*. Tot ce se poate releva ca pozitiv în evoluția lui Sartre și, la mare distanță, a lui Jaspers se alătură umanismului și marxismului.

Caracterizarea „nemulțumită" a omului în existențialism are valoarea indiscutabilă a unui antidot împotriva optimismului naiv sau beat, propriu umanismului și raționalismului antic și modern, în epocile de ascensiune a unei clase dominante și de înflorire culturală (Atena lui Pericle. Renașterea). În alte epoci, ca de pildă în veacul al XVIII-lea, enciclopediștii sînt satisfăcuți de om, nemulțumiți doar de societate, de regimul feudal, absolutist.

Imaginea despre om ca „suveran al naturii", ca culme a existenței (Bruno) nu mai este valabilă pentru Pascal : omul este „un rege detronat" („découronné"). Din perspectiva optimistă, omul apare ca un erou ideal, pentru că sau este comparat cu restul naturii, ceea ce-i asigură o superioritate netă, sau este privit numai sub aspectul lui unic axiologic.

Existențialismul ignoră faptul că el însuși are la rădăcini atît inacceptarea lumii „așa cum este", cît și un ascuțit simț al valorii, al perfecțiunii, într-un cuvînt al valorilor. Faptul că existențialismul aproape că nu pomenește noțiunea de valoare nu trebuie să ne înșele. Trebuie ca existențialismul, la rîndul lui, să fie supus unei „psihanalize existențiale", care să releve setea lui ascunsă de absolut.

Caracterizînd omul prin fragilitate și precaritate, prin contingență, alienare, prin angoasă și sfîșiere, existențialismul dublează dimensiunea simplă, monoaxiologică a antropologiilor optimiste, raționaliste, satisfăcute. Și ceea ce-i extrem de important — dar în general ignorat de către existențialiștii înșiși — este faptul că psihologia modernă le dă dreptate. Aportul existențialismului constă în a fi devansat teoria *limitelor* umane, a

aspectelor negative, contradictorii, nonvalorice ale omului. Inacceptarea lumii i-a antrenat pe unii existențialiști la inacceptarea structurii propriului eu, ca și a situației omului în lume. Ca întotdeauna, o experiență subiectivă profundă a permis, în ciuda falsității concluziilor finale, o explorare, o iluminare a unor zone pe care le ignoră antropologiile optimiste. În timp ce aceste antropologii au exaltat rangul suprem al omului în univers, singularitatea lui privilegiată, potențele rațiunii, capacitatea dominării lumii, bogăția vieții lui spirituale, tenacitatea și succesul eforturilor lui, dobîndirea nemuririi prin fapt eroic sau creație, bucuria solidarității umane, nimbul lui demiurgic, existențialismul reliefează nesiguranța și limitele rațiunii, alienarea omului (în sensul covîrșirii lui de către existență), relativitatea eforturilor noastre, ambiguitatea rezultatelor acestor eforturi, singurătatea și noncomunicarea, caracterul efemer al strădaniilor noastre, amărăciunea iluzionării, dependența și arbitrariul, hazardul și absurdul. Este „une vue à l'envers", o completare negativă a imaginii idilice, o interpretare mefistofelică a elanurilor și mîndriei umane. Întrucît toate aceste caracterizări izvorăsc, cum am indicat, dintr-o *atitudine* — aceasta este o altă chestiune. Deocamdată este vorba doar de a decide dacă înlăuntrul acestei teorii a refuzului existențial (refuz care implică simultan lumea obiectivă și propria structură) nu se află un sîmbure de caracterizare realistă, dialectică, a omului.

Epoca noastră, plină de contradicții, în ciuda progresului tehnic, social și cultural, stîrnește încă multe nesatisfacții simțului valorii. Astfel ea stimulează receptivitatea pentru înțelegerea *critică* a omului. Firește, înțelegerea critică a omului, relevarea antinomiilor lui, nu trebuie să însemne repudierea lumii sau retragerea solipsistă. Totuși, sîntem în fața unei situații paradoxale : deși, în fond, istoria provoacă nemulțumirea, inacceptarea vieții, existenței, existențialiștii transferă sau proiectează în bună parte în om cauzele dezacordului cu lumea. Dialectica aceasta paradoxală servește însă unei pătrunderi a limitelor umane pe care nu ne-o puteau da antropologiile optimiste.

Firește, nu trebuie uitat că înăuntrul existențialismului se perpetuează o tradiție creștină și că teologia creștină este aceea care a insistat asupra limitelor umane ca expresie a „păcatului". După cum se vede foarte glar la Pascal, acuzarea limitelor și imperfecției umane (contingență, fracilitate, moarte) este un mijloc pentru a demonstra necesitatea credinței și a harului. Dar și existențialismul ateu a scos în relief limitele și nonraționalul omului și al existenței, pentru a oferi în schimb o lumină neașteptată : plenitudinea alegerii și libertății, bucuria „d'être soi-même".

În al doilea rînd, analiza limitelor prezintă un interes etic : reliefînd ceea ce *nu* este și *nu* poate omul, pune prin aceasta în plină lumină posibilul uman, valorizează la maximum, prin contrast, valorile. Însăși ideea de moarte, care îi frămînta pe Jaspers și Marcel, devine o pregătire pentru a aprecia tot ceea ce poate realiza omul într-un interval de timp nesigur și principial limitat.

La obiecția că transformăm „trezirea" existențialistă în contrariul ei, că operăm o convertire paradoxală a „grijii" și sentimentului neantului într-o juisare existențială, se poate răspunde deocamdată că înșiși existențialiști ca Kierkegaard, Sartre (și mai puțin Jaspers) au descoperit ambi-

valența atitudinii existențiale, deschiderea ei spre plenitudine, libertate, comunicare — care sînt indiscutabil valori pozitive, evidente.

Am schițat în această fugară incursiune problema raportului dintre existențialism și axiologie pentru a marca nuanțele care îi deosebesc pe existențialiști între ei, cît și deosebirea principială dintre doctrinele pur pesimiste și majoritatea doctrinelor existențialiste. Cu excepția lui Heidegger, la ceilalți existențialiști moartea apare ca o „situație-limită", ca o probă de verificare a capacităților de criză, dar și de victorie, fie chiar și numai prin credință (Pascal, Kierkegaard).

Veracitatea analizei existențialiste a limitelor umane, dar numai ca expresie a *criticismului antropologic*, poate fi dovedită prin faptul că gînditori foarte depărtați de o devalorizare a vieții au recunoscut în om „o ființă lipsită" (Gehlen), iar psihologia modernă a pus în lumină elemente instinctive, arațională și irațională ale vieții psihice, inclusiv instinctul de moarte (Freud). Nici Montaigne, nici Freud sau Gehlen n-au tras din analiza lor vreo concluzie depreciativă asupra omului și existenței, ci, într-o măsură mai mică sau mai mare, au lăsat deschisă poarta acționării și realizării valorilor.

Biologia, fiziologia și psihologia ne aduc mărturiile lor obiective asupra lipsurilor, insuficiențelor, limitelor omului, dar fără ca aceste limite să fie considerate un motiv pentru inacceptarea sau devalorizarea existenței. „Criticismul" existențialist reprezintă adevărul despre om în măsura în care analizele lui coincid cu mărturiile științelor particulare. Aceasta nu trebuie cumva înțeles ca o situație de inferioritate a existențialismului. Ca orice manifestare filozofică, existențialismul nu poate decît să se bucure de faptul că beneficiază de o confirmare obiectivă, de martori care vin să-i întărească afirmațiile.

Nu numai la Sartre, ci și la ceilalți existențialiști (evident, în diferite grade) poate fi dezvăluită nevoia profundă, ascunsă uneori cu pudoare, de valori.

Disperarea *pare* doar o negare crispată a valorilor, a sensului acționării, a deschiderii eului spre lume, istorie, viață. În fond, disperarea implică un ascuțit simț al valorii, o nemulțumire de fapt nu față de existență ca atare, ci împotriva nonsensului cuprins în ea. Filozofia absurdului este un protest patetic, deși abstract, împotriva nonsensului, iar nu o predică a iraționalului. Mentori pe deplin obiectivi au remarcat acest paradox. În ciuda dezinteresului față de universal, esențe, valori, existențialismul, prin simplul fapt că se opune lumii reale, mărturisește proiectul unei lumi mai bune. Căci,,... partant de la prise de conscience des obscurités de la condition humaine, une philosophie du désespoir donne naturellement à la morale une tension et un élan qui manqueront parfois à la sagesse reposée de l'humanisme. Mais, dynamique et pathétique tant qu'on voudra, une morale ne saurait être sans poser, au-delà des volontés ou des fantaisies individuelles, un ordre de valeurs et un système de règles. Une morale existentialiste si elle n'est pas la légitimation des instincts et la codification du désordre, doit rejoindre nécessairement la figure d'un humanisme " [4].

[4] Pierre-Henri Simon, *L'homme en procès*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1967, p. 21.

S-ar putea obiecta că astfel de constatări poartă pecetea indelebilă a unui spirit „bien pensant", că ele dizolvă tensiunea și dezechilibrul în echilibru și armonie, adică tocmai ceea ce repudiază existențialismul. Astfel de obiecții rămîn însă la suprafață : dialectica sensului și nonsensului, a crizei și învingerii ei, a acceptării și inacceptării existențiale sînt fenomene dialectice. Ele prezintă momente contradictorii care pot fi ilustrate nu numai prin caracterizări venite din afară (Mounier, Simon), ci prin citate luate chiar din scrierile existențialiste.

Aceste mărturii n-au, firește, caracterul unei pledoarii deschise, militante, pentru realizarea valorilor, căci ele ar veni în conflict cu poziția de bază, care este inacceptarea lumii, inclusiv a valorilor. Existențialismul este o *axiologie ascunsă* ; participarea sau adeziunea la sensul vieții este *indirectă*, mijlocită prin disperare, îndoială, negație, retragere, singurătate și neîncredere.

Nici un moto nu ni se pare mai potrivit pentru a lămuri această dialectică a disperării și setei de valori în existențialism decît o frază din *Jurnalul* lui Kierkegaard : „Le grand point, c'est de sauver dans une vie d'individu le plus possible de catégories humaines d'ordre général" [5]. Jaspers vorbește despre o tendință fundamentală a omului spre transcendență ca despre un elan (*Aufsprung*, *Absprung*), Sartre despre „proiect", Gabriel Marcel dezvăluie faptul că interioritatea implică exterioritate, disponibilitate, „expunere" în fața problemelor vieții.

Astfel, o doctrină care pare să condamne orice altă ispită decît a confundării în propria existență găsește o fereastră spre lumea obiectivă, spre viață și sens. Kierkegaard va merge chiar pînă la a declara că „le démoniaque c'est l'individu qui s'enferme en lui-même", în timp ce „le bien, c'est la manifestation". După Kierkegaard, omul trebuie să depășească stadiul estetic, trebuie să atingă stadiul *etic*. Viața existentului este înălțată deasupra juisării egoiste și indiferente : « L'esthétique est ce par quoi l'homme est immédiatement". Gabriel Marcel marchează puternic deosebirea dintre viața ca atare, viața fără probleme și criterii, și *existență*, care implică libertate, voință, sens. „Il y a une chose qui s'appelle vivre, et il y a une chose qui s'appelle exister : j'ai choisi d'exister" [6].

Critica „libertismului", a „divertismentului", a superficialității sau goliciunii spirituale, a indiferentismului față de sine și sensul vieții la Pascal sînt o indubitabilă mărturie a unei mari conștiințe etice, în care se împletesc într-un chip unic valorizarea simultană a rațiunii, eului și religiei. Este cu neputință să ignori criticismul lui Pascal ; or, acest criticism este semnul neîndoielnic al repudierii nonvalorilor.

Puternica și indiscutabila latură subiectivistă a gîndirii lui Kierkegaard nu poate, de asemenea, să ne ascundă atracția sau tendința spre lume. Dar nu spre lume ca atare, fiindcă în fond ea este repudiată, negată, ci spre lume ca singura cale intuită ca posibilă spre valori : „le véritable choix concret est celui où à l'instant même où je me choisis hors du monde, je suis choisi rentrant dans le monde" [7]. Și, de data aceasta, Kierkegaard

[5] S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, Alcan, Paris, 1935, p. 186.

[6] Gabriel Marcel, *Être et avoir*, p. 162.

[7] S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 531.

adaugă cîteva cuvinte, care reprezintă o pătrunzătoare intuiție a condiționării (sau „situației") social-istorice a omului : omul se alege „comme produit déterminé dans un milieu déterminé". Kierkegaard proclamă astfel, în felul *lui*, teza de bază marxistă despre necesitate și libertate.

Cu toată împotrivirea lui față de Hegel, Kierkegaard n-a scăpat de influența covîrșitoare a marelui dialectician ; aceasta se vede ușor din modul de gîndire și argumentare al filozofului danez. Evident, ceea ce îl apropie pe Kierkegaard de Hegel este dialectica, iar nu sistemul idealist.

Un exemplu important al dialecticii în gîndirea lui Kierkegaard ni-l oferă analiza „demoniacului". Demoniacul este „l'angoisse devant le bien". S-ar putea spune că în măsura în care subiectivismul existențialist este demoniac, el este o mărturie asupra puterii de fascinație a binelui, a valorilor. Kierkegaard oscilează necontenit între subiectivism și obiectivare, între acceptarea și inacceptarea existenței. El nu-i un indiferent față de valori, ca Schopenhauer.

Cei care, ei înșiși, nu caută numai subiectivism și anxietate sterilă în exemplul lui Kierkegaard deslușesc dialectica profundă a angoasei : „L'analyse phénoménologique de l'angoisse révèle une positivité et non une négativité. L'angoisse ne serait pas possible si au plus profond d'elle-même, elle ne reconnaissait pas le bien et l'existence d'une vérité signifiante".

Șestov interpretează un mit grec într-un chip care este revelator pentru propria lui atitudine în fața normelor și valorilor. „Lorsque Zeus contraint par la Nécessité restreignit les droits des hommes sur leurs corps, et sur le monde, il décida de leur donner en compensation quelque chose de «meilleur », «une part de ce qui appartient aux dieux »—le meilleur étant l'éthique : les dieux et les hommes n'ont qu'un seul moyen d'échapper à la nécessité : le devoir" [8].

Analizînd caracteristicile existentului, Jaspers pune pe prim plan două trăsături care, la prima vedere, par ireconciliabile, dar care, după noi, mărturisesc contradicțiile, dar și tendința spre valori (spre „absolut") specifică omului. „Cette essence qui est la nôtre se manifeste : 1. par une *insatisfaction* que l'homme ressent devant lui-même :il y a en lui quelque chose d'incommensurable avec sa vie concrète, son savoir et son univers spirituel ; 2. dans l'absolu qu'il considère son être véritable et auquel il subordonne sa vie pratique ; c'est de l'absolu aussi que dérivent toute signification et toute valeur" [9].

Mounier a surprins cu multă finețe oscilațiile, contradicțiile, dar și tendința axiologică secretă a existențialismului. Că el o numește pe aceasta din urmă „tema conversiunii " sau „tema angajării" nu are nici o importanță, căci ceea ce ne interesează este fenomenul ca atare. Am vrea să încheiem cu citarea lui Mounier, care nu poate fi acuzat de a da o interpretare „axiologică" sau optimistă existențialismului.

Mounier *constată* că experiența de concentrare a omului asupra existenței sale proprii „n'est jamais une libération solitaire. Elle peut, chez certains, dériver sur l'impasse d'une solitude désespérée. Mais ce serait

[8] Enzo Paci, *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris, 1966, p. 118—119.
[9] K. Jaspers, *La foi philosophique*, Plon, 1952, p. 20.

un contresens que de voir dans cette aventure particulière de l'existentialisme son issue nécessaire" [10].

Ni se pare că în această privință conștiința istorică a dilemelor și alternativelor poate învăța atît de la marxism, cît și de la orice altă concepție (sau gînditor) care caută cu sinceritate să fie el însuși, dar în același timp să existe pentru ceilalți, să se realizeze pe sine, dar în același timp să participe într-un fel sau altul la o soluție victorioasă a crizei epocii noastre.

În afară de Heidegger, existențialiștii contemporani simt nevoia adîncă, uneori, după cum s-a văzut, mărturisită, de a descoperi în subiect alte resurse decît un solipsism sărac și sumbru. „Conversiunea" sau „angajarea" sînt expresia tocmai a acestei dialectici a subiectivității „bune" care, atingîndu-și limitele, se preface în contrariul său, în *obiectivare*. Subiectivitatea „bună" este obligația imperioasă a concentrării etosului asupra sa însuși, a asumării tensiunilor și îndoielii și mai ales a confruntării lucide dintre valori și nonvalori. De îndată ce consider libertatea ca focar al trăirii spirituale, trebuie să-i caut un țel, să-i desemnez un drum. Nu mă pot afirma ca liber dacă nu găsesc totodată un capăt al „drumului libertății". „Le souci «d'objectivité — scria Mounier — c'est le juste sentiment que l'homme, pour être, doit se jeter hors de soi, vers l'épreuve des choses et la finalité d'un but..." [11].

Ceea ce înseamnă că, în ultimă instanță, existențialismul — sau orice altă invitație la cunoașterea lucidă a omului, fie ea a lui Adler sau Freud, a sociologiei marxiste sau nemarxiste — recunoaște problema valorilor ca problemă finală. Ceea ce am dobîndit însă după experiența cunoașterii existențiale, a psihologiei profunzimilor sau a condiționării social-istorice este conștiința nu atît a limitelor, cît a condiționărilor reale, a coordonatelor subiective și obiective (social-istorice) în care se poate manifesta omul. Dar ceea ce-i important nu sînt condiționările, ci ceea ce poate realiza omul *în pofida condiționărilor*. Astfel, problema existențială ne duce spre problema valorilor.

---

[10] E. Mounier, *op. cit.*, p. 93.
[11] *Ibidem*.

MATEMATICA ÎN FENOMENOLOGIA SPIRITULUI (I)

DE

IMRE TÓTH

„Être ou ne pas être"

(JACQUES PRÉVERT, *L'accent grave*)

În *fenomenologia creației* [1] matematica a fost chemată să joace un rol singular și privilegiat. Mecanismul intim al creației conceptuale abia aici s-a oferit unui studiu de tip naturalist și abia în cadrul acestei științe s-a produs și actul fenomenologic al deșteptării spiritului la conștiința facultății sale de a *crea concepte cu desăvîrșire noi*, fără o replică preexistentă în realitatea materială.

În cadrele matematicii au apărut, încă de la primele ei începuturi, concepte noi, ca rezultate ale unei spontane și naturale activități creative.

Așa a fost, înainte de toate, însăși noțiunea de „număr natural *oricît de mare*", apoi noțiunea generală de număr *rațional*, nemaivorbind de noțiunea de număr *irațional* sau de număr dotat cu *semn algebric* (plus sau minus), de număr *complex*, de *punct*, *dreaptă*, *plan*, de spațiu *multidimensional*.

NEANTUL ÎN MATEMATICĂ

Semnificativ este din acest punct de vedere modul de apariție a unui grup distinct de noțiuni care în toate ramurile matematicii au fost chemate să îndeplinească o funcție primordială : *punctul* (simplexul spațiului de dimensiune zero) în geometrie, cifra *zero* în aritmetică, numărul *zero* în algebră, simplexul *vid* (simplex al spațiului de dimensiune „-1"), res-

[1] Vezi I. Tóth, *Gîndire și existență — conștiință și creație*, în „Revista de filozofie", nr. 3, 1968.

Rev. filoz., *15*, 12, p. 1419–1426, București, 1968

pectiv mulţimea vidă. În calculul aritmetic obişnuit, în loc de „*a nu scrie nimic*", scriem *ceva*, şi anume însuşi „nimic"-ul, semnul „*0*" — simbolul *neantului* cifric („*Circulus, 0, nil per se significat*" [2]). Acest semn, în mod evident, *nu este o cifră*, deoarece îl definim tocmai ca o *non-cifră*, ca semnul lipsei, al non-existenţei oricărei cifre. Şi totuşi, semnul non-existenţei oricărei cifre a fost, din primul moment în care a apărut (moment de o covîrşitoare bogăţie în consecinţe), tratat în practica aritmetică drept o *cifră*, alături de celelalte nouă. „*0*" este *non-cifra* şi non-cifra este şi ea o cifră [3]. Această *stare de fapt* a cîştigat o *recunoaştere de drept* abia după un mileniu, în 1839, în manualul lui Martin Ohm, care a stabilit pentru prima dată că *cifra*, respectiv *numărul zero*, se supune unor reguli formale de operaţie : „*O interpretare materială a unor rezultate, de exemplu, a+0=a, ar putea duce la părerea eronată că z e r o ar fi n i m i c. De fapt însă zero este c e v a*" [4]. Spectacolul, insuportabil vederii trupeşti, pe care-l oferea ciclopului paradoxul polifemic („*Ei, ia să-mi spui, străine, cum ţie-e numele?/ N i m e n i./.../ Au, au ! Văleu ! mi-au ars lumina ochiului./...Ce te vaiţi?/N i m e n i orbitu-m-a/Deci ochiul ţi-e întreg./ De-ar fi şi al tău aşa!/Cum? N i m e n i ... te-a orbit.../Mai rîzi. Unde-iăst' N i m e n i? Nicăieri*, Ciclop !") [5] aprinde pentru ochiul intern al spiritului o lumină neaşteptată, fără de care, în diversele sale ramuri, progresul matematicii ar fi zădărnicit : *neantul*, raportat la o *clasă* bine definită de obiecte — deci lipsa totală a acestor elemente specifice — , este considerat el însuşi ca un *element* aparţinînd aceleiaşi clase de obiecte. În ciuda rezervelor şi a unor precaute discriminări verbale (se spune, de exemplu, că ele sînt „elemente *improprii*"), în fapt aceste *elemente nule* sau *vide* sînt considerate la fel de *reale* şi dotate cu aceeaşi existenţă ca genuinile elemente proprii ale clasei. Lipsa oricărei extinderi spaţiale — *punctul* („*P u n c t u m e s t c u i u s p a r s n u l l a : reprehensa tamen est ista definitio quod negatione fieret et certe negatio, nihilum et non ens quodlibet, ista definitione punctum fuerit*" [6]) este un element *real* ce aparţine categoriei de spaţiu. *Lipsa* unui punct de intersecţie în *finit* este totuşi un punct de incidenţă care există efectiv în non-finit (deci, pe românește : *nicăieri*). Rădăcina egală cu zero a unei ecuaţii este o soluţie efectivă, bine distinctă de cazul cînd nu există de loc soluţii. Lipsa oricărui punct (deci chiar a unei dimensiuni nule) este totuşi ceva efectiv existent : simplexul *vid*, un element al spaţiului de dimensiune „-1" ; *mulţimea vidă*, lipsa oricărei mulţimi şi a oricărui element, este şi ea o mulţime, şi încă una de o importanţă fundamentală. Negrul absolut, lipsa oricărei culori, este şi ea o culoare concretă : culoarea nulă şi reflexul vid al spaţiului cromatic. („*L e n o i r p u r, couleur puissante de la solitude totale ; plénitude du rien, perfection du néant*". [7])

---

[2] Petrus Ramus, *Arithmetices libri duo*, Hannoviae, 1594, p. 4.

[3] Termenul *cifră* este forma latinizată a cuvîntului *şifr* (chiffre), numele arab al cifrei *zero*. Numele cifrei nule a devenit deci numele cifrei prin excelenţă : o extindere lingvistică, semnificativă din punct de vedere fenomenologic, a numelui nefiinţei asupra fiinţei, acordîndu-se prin aceasta statut de existenţă neexistenţei. Vezi, I. Tóth, *Onomaturgia negativă*, în „Familia" Nov. 1968.

[4] Martin Ohm, *Lehrbuch der gesamten höheren Mathematik*, Leipzig, 1839, p. 9.

[5] Euripide, *Ciclopul*, trad. Şt. Bezdechi.

[6] Petrus Ramus, *Scholarum mathematicarum*, Francoforti, 1599, p. 141.

[7] Valéry, *Œuvres*, ed. Hytier, Pléiade, Paris, 1957, vol. I, p. 378.

Peste tot avem a face aici cu aceeași *trecere a non-ființei în existență*, în care *neantul, odată conceput, dobîndește subit ființă*, chiar dacă una negativă. (*„Une statue en quoi? — demande Tristouse Balerinette. En marbre? En bronze? — Non, c'est trop vieux, répondit l'oiseau de Bénin, — il faut que je lui sculpte une profonde statue en rien, comme la poésie et comme la gloire. — Bravo! Bravo! dit Tristouse, en battant des mains. Une statue de rien, en vide c'est magnifique. Et quand le sculpterez-vous? — Demain, si vous voulez.*"[8])

NEANTUL SE CONTEMPLĂ PE SINE

Dar *vidul, neantul, nimicul*, la fel precum nici *nesfîrșitul* și cu atît mai puțin *infinitul*, nu poate constitui obiectul percepției senzoriale. Neantul nu există în realitatea exterioară, vidul este ireal, nimicul nu are loc în existența concretă.

Uzînd — și pe drept — de precizia parcimonioasă a exprimării latine, putem opta numai pentru *unul* din sensurile involuntar dar necesar amfibolice ale adagiului empirist „nihil *est* in intelectu...", și anume: „*Nimicul* este prezent în intelect fără să fi trecut întîi prin simțuri". Neantul este deci *prezent acolo*, tocmai *acolo unde* „nu este" sau *unde este numai absență pură*, absolută. (*„Mais sa présence vous suit. Son absence vous le rend présent.*[9])

Dar *ideea neantului* nu este numai *prezentă în intelect*, ci nici *nu poate fi eliminată de acolo*. Dar *nici nu trebuie* să fie expulzată, deoarece ea este o *idee constructivă, pozitivă, fără de care intelectul poate trăi, dar nu poate progresa*. Scoateți spectrul extins al neantului din matematică, și splendidul edificiu al aritmeticii, algebrei, geometriei, analizei se năruie într-o clipă. Conceptul neantului, prezent în intelect și *numai acolo*, nu a putut pătrunde în substanța noetică pe nici o cale din exterior, ca de exemplu noțiunea de *cal, trandafir, stea, pahar* sau *om*. Vidul există numai într-o stare de pură gîndire, iar la rîndul ei expresia „există numai în gîndire" nu este decît un termen *eufemistic*, pentru a înlocui prea categoricul „nu există", de o sinceritate poate puțin jenantă.

Dar, dacă din punct de vedere moral expresia convențională citată este un *eufemism*, din punct de vedere ontologic ea constituie un manifest *abuz de limbaj*: se vorbește de *ceva* ce nu are de loc existență, de ceva ce *nu are loc* în existență ca de un ceva ce există în mod pozitiv în domeniul irealității, al neființei. (*„Și dacă nu vorbește despre nimeni și nimic, atunci nici vorbire nu poate exista. Am arătat doar că este cu desăvîrșire imposibil ca o vorbire să fie o vorbire despre nimic./ Nimic mai just.*"[10]) Însă din punct de vedere logic expresia negativă „a nu fi în ființă" este echivalentă cu exprimarea pozitivă „a fi în neființă", cele două propoziții fiind *sinonime* din punct de vedere al *semnificației*.

Există însă un domeniu unde tocmai eufemismul este acela care exprimă sensul real al stării de fapt, un domeniu în care abuzul de limbaj

[8] Guy Appollinaire, *Le poète assassiné*, Paris, 1947, ed. a 7-a, p. 112.

[9] B. Groethuysen, *Á propos de Kafka*, în Kafka, *Le procès*, Paris, 1957, p. 12.

[10] Platon, *Sofistul*, 263C.

devine de uz cotidian, constituind oarecum un aliment vital, unde exprimările sinonime încetează a mai fi echivalente, cîştigînd, dimpotrivă, sensuri de-a dreptul opuse : acest domeniu este *fenomenologia spiritului.* Pentru că, vorbind despre neant, spiritul contemplă ceva ce se află numai în interiorul său, vorbeşte despre ceva ce-i este propriu lui şi numai lui şi, devenind astfel conştient că gîndirea non-existenţei o şi dotează pe aceasta cu o existenţă pozitivă în domeniul ficţiunii, spiritul se trezeşte de fapt la conştiinţa propriei sale esenţe, pentru că ceea ce numeşte *ficţiune* este de fapt el însuşi. Vorbind neantul — neantul ia fiinţă în urma pronunţării verbului său, ia fiinţă undeva în lume — acest *undeva*, acest *loc*, fiind acea substanţă geografic *nelocalizabilă* ce se numeşte „spirit". Şi transformînd propoziţia simplă şi sinceră „nu există" în propoziţia abuziv sinonimă şi eufemistic echivalentă „există în neant", spiritul nu face decît să mărturisească în public, *adică sie însuşi*, că *ştie* : nefiinţa, inexistenţa *în sine* există totuşi în *el* şi *pentru el*, şi numai pentru el, adică în spirit şi pentru spirit. Expresiile „există în neant", „există doar în închipuire", „există ca ficţiune", *echivalente din punct de vedere logic* cu constatarea non-existenţei simple, constituie din punct de vedere fenomenologic atît însuşi actul demiurgic al vorbirii dătătoare de fiinţă, cît şi înregistrarea protocolară a existenţei nefiinţei. Dar închipuirea, ficţiunea, neantul nu se află în spirit ca într-un recipient, ci sînt însuşi spiritul ; neantul este însuşi spiritul care gîndeşte neantul şi, gîndind, nu la neant, ci neantul, el se trezeşte jucînd *rolul* nimănui — rolul efectiv al lui Nimeni — într-o piesă al cărei autor şi spectator este el însuşi, piesă concepută simultan cu execuţia ei. Dar într-o piesă nu mai există echivocul dintre ficţiune şi realitate, pentru că aici totul este joc, joc serios, şi astfel spiritul actor se confundă efectiv cu rolul său, devenind în momentul gîndirii sale însuşi acest neant, pe care-l joacă, cosubstanţial unul şi acelaşi cu nimicul : spiritul nu mai joacă un rol al lui Nimeni, el însuşi păstrînd un aspect dublu şi fiind, în realitate, Cineva, ci el însuşi nu este altceva decît însuşi nimicul. Gîndind deci neantul, Neantul se gîndeşte pe sine însuşi, neantul se contemplă pe sine şi se ştie pe el însuşi ca neant : neantul *în-sine* devine neant *în-sine-şi-pentru-sine.* Neantul îşi fixează privirea asupra sa însuşi şi, trezindu-se la conştiinţa propriei sale nefiinţe, devine fiinţa însăşi a ceea ce este de fapt. Discursul despre nimic este vorbirea vidă, în care însuşi neantul se *rosteşte* ca propriul său *logos*, şi pronunţarea verbului este fapta de început, *autologia* care-i dă viaţă. *Cogito quod non sum, ergo sum*[11]. (*Que devient, ou que redevient, ce verbe nul et mystérieux, ce verbe ÊTRE, qu'a fait une si grande carrière dans le vide?*")[12]. Vidul este vid, nonexistenţa pură, neantul în sine ; mulţimea vidă este însă un *ceva*, o mulţime concretă şi poate cea mai importantă ; ea conţine un element : vidul pur ; unicul său element este însuşi nimicul. Sub denumirea de *mulţime vidă*, neantul apare ca nimicul ce se ştie pe sine ca nimic, deci exact ca ceea ce este el *în realitate*, atribuindu-şi doar un termen tehnic de rezonanţă neutră.

Există în matematică cîteva teoreme importante a căror *structură fenomenologică* este manifestă : aşa este, înainte de toate, teorema lui Dede-

[11] Vezi articolul nostru precedent *Gîndire şi existenţă — conştiinţă şi creaţie*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 3,

[12] Valéry, *Léonard et les philosophes*, în *Œuvres*, I, p. 1255.

kind, care demonstrează existența unor mulțimi infinite, recurgînd în mod deschis la actul pur interior al unei prize de conștiință ; așa este teorema fundamentală a lui Cantor, care demonstrează existența unor mulțimi infinite nenumerabile ; așa sînt teoremele de extensiune din algebră, care demonstrează că un semigrup (regulat, comutativ) poate fi scufundat într-un grup, adică poate fi conceput în așa fel, prin extindere, încît să devină un grup. Dar efectele actului fenomenologic de deșteptare la conștiința de sine nu se reduc la acestea. *Actul creației conceptelor și a sisfemelor matematice noi poate fi descris în mod satisfăcător numai în termenii tenomenologiei spiritului, ca o metamorfoză a neființei în ființă*, ca o deșteptare a neantului închis în sine la conștiința de sine și pentru sine.

O mulțime de concepte au fost, așadar, introduse în matematică, de-a lungul istoriei sale, prin intermediul *creației* : în tot acest interval de timp, spiritul și-a exercitat însă această facultate ascunzîndu-se în fața propriei sale conștiințe ; *sau neștiind* de loc că ceea ce *face* este creație ; *sau* dînd *alte explicații* paleative, în general foarte convingătoare la prima vedere ; *sau*, în cazuri izolate, recunoscînd caracterul *creat* al unora dintre aceste concepte și tocmai de aceea refuzîndu-le.

Chiar și în interiorul matematicii, spiritul a trebuit să parcurgă o sinuoasă și chinuită traiectorie pînă cînd s-a trezit la conștiință — acceptînd liberul exercițiu al facultăților sale naturale de a crea.

MATEMATICA NU ESTE O ȘTIINȚĂ A NATURII

Primul pas important în această direcție a fost înfăptuit de greci : filozofii-geometri (geometrosofii) ai Greciei au fost aceia care s-au trezit pentru prima dată la conștiința faptului că *geometria nu este o știință a naturii*, că ea nu poate fi inclusă în „fizică". Prin această descoperire s-a realizat doar *prima viteză cosmică* : nava matematicii s-a dezlipit de sol, dar gravita încă în jurul Pămîntului ca un satelit al acestuia ; o legătură, deocamdată inexplicabilă, cu scoarța terestră persista încă în mod evident, deși, tot atît de evident, conceptele definite de geometrie, riguros vorbind, nu reprezintă nici un obiect sau o clasă de obiecte concrete din natură. (*„Ei se servesc de formele vizibile, raportînd la acestea demonstrațiile lor, dar, fără să-și dea seama, ei de fapt nu se gîndesc la acestea, ci la acelea care le sînt asemănătoare, și vorbele lor se referă la pătratul în sine și la diagonala lui , și nu la acel pătrat pe care-l desenează ;... și așa mereu, ei se străduie să cunoască acele lucruri în sine care nu pot fi văzute altfel decît în gîndire... Și nimeni, care este cît de puțin versat în geometrie — spusei eu — nu va pune la îndoială că această știință este exact invers decît apare în vorbele acelora care o mînuiesc. Cum adică? Da, ei se exprimă ridicol și chinuit, ca și cum ar efectua ceva practic și de dragul practicii..."* [13]. *„Prima și cea mai importantă dintre discipline este cea a numerelor, dar nu a celor ce posedă un corp... După aceea urmează știința căreia i se aplică în mod ridicol numele de măsurare a Pămîntului — geometrie ..."* [14]. *„Exactitatea mate-*

[13] Platon, *Resp.*, 510 D, 527 A.

[14] Platon, *Epinomis*, 990 C—D.

matică nu poate fi pretinsă de la orice, ci doar de la ceea ce este imaterial... Nici măcar nu este adevărat că geodezia s-ar ocupa de mărimi percepute de simțuri;... Pentru că liniile accesibile văzului nu sînt așa cum le gîndește geometrul, și nimic perceptibil prin simțuri nu este drept sau curb în felul în care înțelege geometrul... Obiectul matematicii este, așadar, lipsit de perceptibilitate sensibilă... S-ar putea întreba, căreia dintre științe îi revine să studieze substanța obiectului matematic? În nici un caz nu fizicii" . . .[15]) Deși această tează constituie o achiziție tot atît de solidă — și chiar mai veche! — ca și sistemul heliocentric, totuși, concepția *geocentrică* în privința *geometriei* mai persistă și astăzi cu îndîrjire. (*„Matematicienii cred că există linii inaccesibile simțurilor... Noi irlandezii nu ne putem închipui asemenea linii... Și dacă sînt împotriva întregii lumi savante, cu atît mai prost, am să țin cu poporul de rînd, cu vulgul, cu bunul simț."* [16] *„La géometrie doit être considérée comme une véritable science naturelle; seulement cette science est bien plus simple et par suite plus parfaite que toute autre."*[17] *„Mit Recht gilt die Mathematik kurzweg als die Wissenschaft der Größen... Die Geometrie als Wissenschaft von den Gestalten im Raume und die Lehre von den bloßen Bewegungserscheinungen...Die Mathematik ist daher mehr als ein bloßes Werkzeug zur Naturrekenntnis; ... sie ist vielmehr in ihrer vollen Wahrheit ein Inbegriff von Operationen und Verhältnissen, die in der Natur selbst ein gegenständliches Dasein haben."* [18] *„La fel cu alte științe, matematica reflectă legile realității materiale... Corpul geometric nu este altceva decît un corp real, considerat numai sub aspectul formei sale spațiale."* [19]) Și totuși acestei noi achiziții a conștiinței, realizată de filozofia elină, îi poate mulțumi matematica părăsirea definitivă a epocii sale paleolitice.

După prima și cea mai lungă perioadă a *fenomenologiei spiritului matematic* (în care gîndirea practica neîntrerupt creația fără să fi știut) apare, începînd din secolele XV-XVI, o a *doua perioadă* în care spiritul ia act de caracterul *noetopoetic* al unor importante concepte noi, manifestînd totodată față de acestea o *atitudine dublă*, scindată: le *utilizează* cu dezinvoltură, dar totodată le *condamnă*, refuzîndu-le dreptul la un statut ontologic reglementar.

Este vorba de concepte numerice care au primit denumiri multiple, dar sinonime: numere *fictive* [20], *plăsmuite* [21], *imaginate*, *false* [22], *absurde*[23],

---

[15] Aristotel, *Metafizica*, 995a, 998a, 1036b, 1059b; vezi și *Fizica*, 193b.

[16] G. Berkeley, *Philosophical Commentaries*, Edinbourgh, 1944, p. 393, 405.

[17] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 1835, ed. E. Rigolage, Paris, 1920, vol. I, p. 105.

[18] E. Dühring, *Logik und Wissenschaftstheorie*, Leipzig, 1878, p. 249, 251, 278.

[19] A.D. Alecsandrov, *Privire generală asupra matematicii*, în culegerea *Matematica conținutul, metodele și importanța ei*, București, 1960, vol.I, p. 5, 31.

[20] „numeri ficti" G. Cardano, *Ars Magna*, Norimbergae, 1545, p. 4—5.

[21] „Finguntur numeri minores nihilo... Finguntur numeri infra nihil" (M. Stifel, *Arithmetica integra*, Norimbergae, 1544, Fol. 48 recto).

[22] Descartes, *Géométrie* (1637) cartea III *passim*; „caeterum radices tam verae quam falsae non semper sunt reales, sed aliquando imaginariae" (Descartes, *Œuvres*, ed. Adam et Tannery, Paris, 1903, vol. VI, p. 453).

[23] „Numeros absurdos" — pentru numerele negative la M. Stifel, *op. cit.*, Fol. 249 verso.

imposibile [24], *sofisticate* [25], cantităţi *privative* [26], *mai mici decît nimicul* [27], denumiri stigmatizante, conţinînd în sine condamnarea obiectelor cărora li se aplică. Astăzi spiritul a devenit conştient de faptul că aceste numere — aşa-numite *negative* şi *imaginare* — nu sînt cu nimic mai puţin reale şi adevărate decît numerele *naturale 1, 2, 3* etc. [28]. Terminologia — astăzi desuetă şi păstrată, în parte, doar sub forma unor termeni tehnici, privaţi de propria lor semnificaţie semantică — constituie totuşi un important document al istoriei gîndirii : aceste expresii sînt vestigiile materiale păstrate de straturile geologice ale limbii, mărturisind atitudinea pe care conştiinţa a avut-o faţă de propriile sale creaţii, conceptuale în momentul apariţiei acestora. Pentru noi, este importantă partea *pozitivă* a acestei achiziţii fenomenologice : spiritul recunoaşte prezenţa în intelect a unor concepte matematice, despre care *ştie acum în mod cert* că nu provin dintr-un contact senzorial cu realitatea exterioară. Prezenţa lor cerea totuşi o motivare, dar aceasta, din moment ce creaţia era încă ignorată sau refuzată, nu putea fi decît un *aposteriori*, utilitaristă : *„De o provenienţă iraţională sînt cantităţile imposibile sau imaginare, a căror natură este miraculoasă, avînd totuşi o utilitate care nu trebuie dispreţuită"* [29]... *„Ficţiuni, dar ficţiuni utile pentru a prescurta şi pentru a face posibilă generalitatea exprimării"* — [30] spunea Leibniz, dînd glas prin aceasta unei opinii înrădăcinate şi universale.

Totuşi lipsa unei fundamentări logice riguroase i-a determinat pe matematicienii englezi din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea — cărora, ulterior, li s-a ataşat şi un matematician de talia lui Lazare Carnot — să încerce eliminarea radicală a algebrei numerelor negative şi complexe din matematică [31]. În pofida acestei rezistenţe, de altfel cu totul justifi-

---

[24] N. Chuquet (*Le Triparty en la Science des Nombres*, 1484, citat după J. Tropfke, *Geschichte der Elementar-Mathematik*, ed. a 2-a, Leipzig, 1921, p. 75), vorbeşte despre numerele negative „que aulcuns tiennent Impossible"; Girard, *Invention nouvelle en l'algèbre*, Amsterdam, 1629, p. Fol. f.

[25] „quantitas sophistica" pentru numărul imaginar, la Cardano, *Ars magna*, p. 66.

[26] „Sed ideo quantitates privativae verarum, per quas intelliguntur, defectus; consequente non quantitates verae". Chr. Wolff, *Elementa analyseos*, Halle, 1717, § 18.

[27] Stifel, *vide supra*; Descartes, peste tot în *Géométrie*, Leibniz, *Acta Eruditorum*, 1717, p. 167.

[28] „Unii utilizează cu precădere denumirea respingătoare (usi sint nomine absono) de mărime imposibilă... Vom numi asemenea numere numere complexe, şi anume în aşa fel încît cele reale să nu fie opuse celor complexe, ci să fie considerate ca o subspecie a acestora". Gauss, *Werke*, vol. II, Göttingen, 1876, p. 110, 102.

[29] Leibniz, *Werke*, ed. Gerhardt, 3. Folge, 2 Abt., vol, III, p. 69, Halle, 1863.

[30] Leibniz, *Lettre à M. Dangicourt*, 1716 sept. (vezi L. Brunschwicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1912, p. 242).

[31] În lecţiile sale de algebră, ţinute între 1711 şi 1761 la Universitatea Glasgow, prof. Robert Simpson a eliminat complet numerele negative. El a fost urmat de prof. Francis Maseres din Cambridge. Influenţa lor în Anglia a fost decisivă, mai ales la Cambridge şi la Edinbourgh. Numeroase manuale (Nicolas Vilant, Thomas Manning, W. Ludlam, W. Frend) au propagat această idee, pînă la începutul secolului al XIX-lea. La Cambridge, prima reacţie împotriva acestei concepţii *puriste* a apărut abia în 1801. Argumentul rămîne acelaşi : mărimi mai mici decît nimicul sînt imposibile (Florian Cajory, *Arithmetik* etc., în Cantor, *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, vol. IV, Leipzig, 1908). Lazare Carnot scrie că numărul negativ este o pură fiinţă fictivă („être de raison"), rezultat al unei operaţii *inexecutabile*, ducîndu-ne într-un „nuage impénétrable, d'un labyrinthe des bizarres paradoxes" (*Réflexions sur la Métaphysique du calcul infinitésimal*, Paris, 1797, p. 173). Mai tîrziu, în *Géométrie de Position* (Paris, 1803),

cate („*L'emploi des imaginaires,... qui repose sur une donnée d'une évidente et, dirions-nous, cynique absurdité!... La fiction si téméraire, si folle de Cardan!... puisque jusqu'à un nouvel ordre, le point de départ, à savoir l'existence même de la quantité* i, est *absurde... Reste le paradoxe initial, l'introduction du symbole i, dont la définition logique implique contradiction.*" [32]), numerele negative şi imaginare nu au putut fi eliminate şi s-au impus definitiv.

A avut dreptate Felix Klein : „*lucrurile par a fi cîteodată mai inteligente ca oamenii*"[33], deoarece numerele negative şi imaginare s-au impus ca o necesitate, independent şi chiar *împotriva voinţei* matematicienilor.

Afară de cazurile excepţionale, citate mai sus, matematicienii secolelor XVII-XVIII au utilizat cu dezinvoltură numerele negative şi imaginare, considerîndu-le şi declarîndu-le însă absurde, imposibile. Numerele negative şi imaginare au fost respinse *de iure* şi acceptate *de facto*. Practicînd această algebră nouă, spiritul a apărut într-o stare gravă de sciziune, *acceptînd şi refuzînd simultan* existenţa acestor obiecte [34]. Un statut satisfăcător s-a putut asigura acestor meteci — utili, dar lipsiţi (şi cu ostentaţie) de un act de naştere şi de cetăţenie conforme legilor în vigoare — numai în momentul în care a fost efectuată o *reformă constituţională*, recunoscîndu-se dreptul natural şi inalienabil al intelectului de a *crea* concepte noi.

În fenomenologia spiritului matematic perioada dominată de tribulaţiile în jurul numerelor negative şi imaginare reprezintă starea şi stadiul *conştiinţei nefericite* a creaţiei conceptuale, a noetopoeziei.

---

crie că algebra numerelor negative este plină „des choses inintelligibles par leur essence" (p. III); „d'une multitude des paradoxes, ou plutôt d'absurdités palpables" (p. IX); „cette théorie est complètement fausse... raisonnement vicieux" (p. XII); „On doit donc renoncer à toute notion de quantité négative comme des êtres réels" (p. XVII, XXII).

[32] Jacques Hadamard, *La science mathématique*, în *L'Encyclopédie Française*, Paris, 1937, vol. I, p. 8, 10, 15).

[33] *Elementarmathematik aus höherem Standpunkte aus*, vol. I, ed. a 3-a, Berlin, 1924, p. 61. Această observaţie a fost făcută pentru prima dată de Heinrich Hertz, în *Mecanica* sa, şi se regăseşte la Maurice Maeterlinck, *La vie de l'espace*, Paris, 1928, p. 33, 35—37, 41—42.

[34] Iată ce scrie celebrul Clavius (*Algebra*, Roma, 1608, cap. VI) despre regula semnelor (minus ori minus face plus): „Constituie o dovadă a slăbiciunii minţii umane neputinţa de a pricepe cum poate fi adevărat aşa ceva. Totodată însă nici o îndoială nu poate fi ridicată împotriva temeiniciei acestei reguli de multiplicare". Kant, 1763, scrie despre numerele negative: „Die Vorstellung, die sich die meisten davon machten, und die Erläuterung, die sie gaben ist wunderlich und widersprechend" (*Werke*, ed. Cassirer, Berlin, 1922, vol. II, p. 208). J.H. Lambert utilizează curent numerele imaginare, calculează cu ele, stabileşte teoreme importante şi profunde, dar îi scrie lui Kant „das Zeichen $\sqrt{-1}$ stellt ein nicht gedankbares Unding dar" (citat de Stäkcel-Engel, *Die Theorie der Parallellinien* etc., Leipzig, 1895, p. 146); în logica sa simbolică $i = \sqrt{-1}$ este semnul absurdităţii (*Neues Organum* etc., Leipzig, 1764, vol. I, p. 559). Însuşi termenul de *imaginar*, care s-a răspîndit în secolul al XVIII-lea, nu se bucura de cea mai bună reputaţie. Cuvintele lui Voltaire „l'imagination n'est pas la raison" (*Œuvres*, Paris, 1855, vol. VI, p. 585) nu făceau decît să exprime un loc comun. Motivarea imaginarelor prin *utilitatea* lor a suscitat proteste vehemente ale matematicienilor citaţi mai sus, în nota 31.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

80 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI MIRCEA FLORIAN

CONCEPTUL DE METAFIZICĂ ȘI SEMNIFICAȚIA LUI ÎN OPERA LUI MIRCEA FLORIAN

DE

GH. CAZAN

Mircea Florian a dedicat o bună parte a studiilor și lucrărilor sale analizei „motivelor" care au inspirat metafizica sau, altfel spus, „cauzelor adînci" care au stat la baza apariției și a atît de îndelungatei menținere a acesteia.

Încercările de ilustrare a resorturilor interne ale metafizicii datează din 1912, cînd, student fiind, a scris o serie de trei articole reunite sub titlul *Destinele științei și metafizicii*, în care, după propria-i mărturisire de mai tîrziu, își arăta *„nemulțumirea față de neizbînda strădaniilor filozofice* cum și dorința de a dezvălui cauzele determinante ale acelor șubrede rezultate" [1]. Celor trei studii li se adaugă în 1914 teza de doctorat *Der Begriff der Zeit bei H. Bergson* în care ideile din 1912 sînt reluate și dezvoltate de data aceasta cu o impresionantă conștiință filozofică a datoriei critice.

În 1939, la aproape trei decenii după studiile mai sus amintite, gînditorul și-a reafirmat răspicat profesiunea de credință : „Odată statornicite, noile convingeri nu ne-au părăsit de la lucrarea de doctorat din 1914 și pînă azi, verificînd repetat principiul că tot ce venea în sprijinul unei filozofii sistematice era întîi o cucerire a cercetării istorice" [2].

Într-adevăr, Mircea Florian a întreprins în studiile și lucrările sale fundamentale *cercetarea istorică a metafizicii* în vederea eliminării „prejudecăților" care au patronat atît formarea cît și sterilitatea ei în raport cu variatele manifestări ale vieții umane.

Ni s-a părut că *cercetarea diferitelor aspecte pe care le-a îmbrăcat motivul fundamental al metafizicii formează prima latură constitutivă a gîndirii lui Florian* (latura critică).

Cea de *a doua latură a gîndirii lui Mircea Florian se identifică cu propriul său sistem* (latura sistematică). În esență ea poate fi definită ca

[1] Vezi Mircea Florian, *Memoriu de titluri și lucrări*, 1939, p. 6–7.
[2] *Ibidem*.

Rev. filoz., *15*, **12**, p. 1427–1435, București, 1968

o filozofie sau o metafizică a datului. Acestei filozofii a datului, pe care unii au considerat-o un fel de *gîndire naturalistă*, Mircea Florian îi acorda dimensiuni diferite în funcție de accentul pe care-l urmărea. Sinonimele filozofiei datului ar fi : *realism ontologic* și *ontologie realistă.* Conținutul acestor noțiuni se dezvăluie mai ales în partea a treia a lucrării lui Mircea Florian *Cunoaștere și existență*, în capitolul *Concepția ontologică a cunoașterii*, unde, după părerea noastră, Mircea Florian *identifică realismul ontologic cu o concepție „ontologică despre cunoaștere"*. De aici rezultă că sistemul său filozofic este în ultimă instanță o teorie a cunoașterii și că deci „metafizica datului" este un alt nume pentru o „teorie a cunoștinței".

Drumul lui Florian poate fi deci trasat astfel : de la critica metafizicii (și a „teoriei cunoștinței") la o teorie a cunoașterii. Iar filozofia sau metafizica pe care el o voia scutită de „prejudecățile ancestrale" care au măcinat forțele gîndirii anterioare lui este identică cu teoria cunoașterii. Credem că Florian a operat această reducere a filozofiei la „teoria cunoștinței" fiind *inspirat de I. Kant și mai ales de J. Rehmke.* Dovadă, programul relativ identic al lui Kant și al lui Florian. Kant a pornit de la constatarea că metafizica ce nutrea ambiția de a fi totul nu întrunea, spre deosebire de alte științe, „o aprobare generală și durabilă", și pe cînd celelalte științe progresează — continua Kant — în planul metafizicii „ne învîrtim neîncetat pe loc fără să înaintăm cu un pas mai departe" [3].

Asemenea lui Kant, Florian va face aceeași constatare care va avea pentru el efectul unei orientări spre construirea unei alte filozofii decît cea a trecutului și a prezentului.

În al doilea rînd, Kant scria că „o asemenea știință (metafizica -n.n.) nici nu poate să existe pînă nu vor fi împlinite condițiile aci arătate (critica rațiunii pure -n.n.) condiții pe care se întemeiază posibilitatea ei." [4] Era nevoie deci, după Kant, să se demonstreze nu „dacă", ci „cum e posibilă metafizica ?" și el a răspuns printr-o instaurare a „idealismului critic".

Mircea Florian și-a dat seama de importanța acestei probleme și totodată a constatat — cu mijloacele pe care i le furniza filozofia lui Rehmke și unele contribuții ale axiologiei lui Rickert, ale filozofiei lui A. Riehl și A. Meinong — că nici Kant nu a rezolvat-o satisfăcător. Reținînd întrebarea, Florian va da un răspuns care, în ciuda terminologiei și chiar a convingerii sale intime, se va circumscrie, desigur într-un plan foarte larg, concepției kantiene. Ne gîndim la faptul că Florian va defini condițiile posibilității filozofiei sale în teoria cunoașterii.

Gîndirea filozofică a lui Florian ni se înfățișează, deci, ca pornind de la critica metafizicii la filozofia datului.

CE ESTE METAFIZICA ?

O primă operație necesară înțelegerii sensului criticii pe care Florian a făcut-o metafizicii constă în determinarea modului în care el a răspuns

[3] I. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, București, 1924, p. 14.

[4] *Ibidem*, p. 15.

la întrebarea : „ce este metafizica?", ceea ce înseamnă obligativitatea analizei concomitente a istoriei şi a valorii metafizicii.

Istoria reală a dezvoltării metafizicii serveşte evidenţierii valorii obiective a metafizicii, aceasta din urmă stabilindu-se şi în funcţie de istoria empirică a disciplinei.

Acest punct de vedere metodologic este (sau a fost) acceptat de o serie dintre gînditorii care au resimţit nevoia de a se pronunţa despre sau în raport cu metafizica.

Mircea Florian şi-a elaborat concepţia sa despre filozofie atît în funcţie de analiza istoriei metafizicii, cît şi, pe de altă parte, prin analiza valorii intrinsece a acesteia, factori care au dus la fixarea de către el a ceea ce am numi o *linie programatică*. Prin linie programatică înţelegem acceptarea de către cineva a unei soluţii despre ceva, soluţie pe care o consideră a fi mai mult sau mai puţin adevărată. Uneori soluţia poate fi chiar o concepţie. Pe un plan mai larg, *linia programatică* se identifică *cu concepţia* cuiva *despre ceva*. Linia programatică implică desigur şi fixarea unor obiective pe care cercetarea trebuie să le urmeze sau să le rezolve. Facem apoi distincţie între ordinea logică a expunerii şi metoda cercetării fenomenului. De cele mai multe ori metoda poate fi numai transparentă.

Întrebarea „ce este metafizica?" a preocupat gîndirea filozofică din toate timpurile. „Chiar de la începutul erei moderne — scrie M. Florian — contemporanul lui Descartes, P. Gassendi, bănuieşte că termenul de metafizică se datoreşte, printr-o întîmplare editorială, comentatorului şi orînduitorului operelor aristotelice, Andronikos (secolul I), care ar fi aşezat cercetările fundamentale aristotelice (14 cărţi, fără strînsă legătură între ele) [5], după cele de fizică (ta metá physikà), post physikas disciplinas sau transphisika, cum le numeşte scolasticul aristotelic Thomas (Met. Prooeru)" [6].

Mircea Florian lasă însă deschisă şi posibilitatea interpretării provenienţei metafizicii aristotelice nu numai dintr-o intenţie clasificatoare, dar şi dintr-una imanentă spiritului filozofiei aristotelice în genere, şi în special, modului aristotelic de concepere a raporturilor dintre „filozofia primă" şi ştiinţă, dintre ceea ce este „primul în natură" şi „primul pentru noi". În acest din urmă caz existenţa metafizicii devine o stringenţă logico-metodologică cu semnificaţii ontologice : „se prea poate însă ca Andronikos în această orînduire să se fi călăuzit de o indicaţie a lui Aristoteles însuşi care pregătea îndeajuns cercetarea specială ca pregătire a «sintezelor» generale. Cunoştinţa specială este însă numai pentru noi mai tîrziu, pe cînd în natura lucrurilor ea este un *prius*. Pentru noi, metodologic, cele «metafizice» vin *după* «cele fizice», în sine ele premerg tuturor celorlalte" [7].

Formal deci, noţiunii de metafizică i-ar corespunde în opera aristotelică mai sus amintită noţiunea de „filozofie primă".

După M. Heidegger însă, adevărata semnificaţie a termenului de metafizică ar proveni nu de la greci, ci de la latini.

---

[5] E vorba de cărţile I—XIV care intră în corpul lucrării lui Aristotel, *Metafizica*. Vezi şi *Studiul introductiv* al lui Dan Bădărău la traducerea românească a *Metafizicii* lui Aristotel.

[6] Mircea Florian, *Reconstrucţie filozofică*, Bucureşti, 1943, p. 8.

[7] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 8.

O interpretare asemănătoare întîlnim şi la M. Florian : „Semnificativ e însă că Grecii înşişi, scria el, făuritorii termenului, nu-l întrebuinţau pentru a desemna ştiinţa filozofică fundamentală pe care ei o mai numeau *dialectică* sau teologie. E destul de aproape de realitate că *termenul, în înţelesul de astăzi, a fost făurit de latini* (subl. ns.) şi anume de latinii neoplatonici. Euken îl atribuie neoplatonicului Herennius (secolul III după Hristos) ; iar Remcke tot unui neoplatonic, lui Boetius, omorît de regele Goţilor în 525, aşadar celui din urmă neoplatonic al Apusului" [8].

Latinii au operat, continua Florian, o modificare de compoziţie, gen şi număr a termenului. Astfel, pe cînd la greci metafizica era un *termen neutru* şi *plural*, la latini el devine feminin şi singular. Mircea Florian intuia în această schimbare motivul probabil al neclarităţii pe care noţiunea de metafizică a păstrat-o pînă în zilele noastre.

Totodată însă, originarea sensului metafizic în doctrina neoplatonică dezvăluie şi o intenţie critică a lui Mircea Florian. Chiar din momentul în care gînditorul român îşi propune să urmărească „peripeţiile termenului de metafizică", el sesizează strînsa legătură dintre metafizică şi misticism.

Consemnînd faptul că la greci metafizica nu desemna disciplina filozofică fundamentală, gînditorul român adăuga, oarecum contradictoriu, referindu-se la conţinutul pe care-l avea ea în opera aristotelică : „Însuşi Aristoteles, deosebea metafizica (prima filozofie) de celelalte ştiinţe particulare, numite de el filozofii (Platon în *Teaitetos* numeşte geometria o filozofie). Metafizica avea ca obiect ceea ce este general sau comun tuturor ştiinţelor, *existenţa* ca *existenţă*, *ens qua ens* (subl. ns.), adică universul ca univers, realitatea *în întregul ei*. Metafizica era ştiinţa *fundamentală* (subl. ns.) ; iar celelalte ştiinţe aplicări parţiale ale principiilor statornicite de cea dintîi. Aristoteles, primul între cei vechi care dă oarecare conturare raporturilor dintre ştiinţă şi filozofie, păstrează totuşi convingerea că *filozofia e ştiinţă în genere şi atotcuprinzătoare, înlăuntrul căreia metafizica stă în frunte.* (subl. ns.). Metafizica e îndreptată spre întregul lumii, pe cîtă vreme celelalte ştiinţe sau filozofii se îndreaptă spre diferitele părţi (corpuri moarte, organisme, suflet, societate)" [9].

De unde rezultă, după Florian, că Aristotel ar fi fost *primul* dintre gînditorii greci care *a făcut distincţie între metafizică şi filozofie*. Mircea Florian surprinde faptul că Stagiritul a acordat metafizicii un rol cu totul specific : de disciplină *filozofică fundamentală* sau *cercetare* a primelor cauze şi a primelor principii. În acest sens metafizica devine *philosophia perennis*.

Aceasta este de altfel şi ideea, scria Florian, care rămîne constantă pentru o perioadă de peste 2 000 de ani. Latura spectaculoasă dar şi dramatică a istoriei metafizicii s-a consumat nu atît în *evidenţa cerinţei fundamentale a metafizicii* de determinare a principiilor întemeietoare, cît în *determinarea propriu-zisă* (sau concretă) a acestor principii. Dacă dezideratul cercetării cauzelor prime, a fundamentelor sau a principiilor întemeietoare a rămas permanenţa metafizicii din oricare vreme, principiile

[8] Mircea Florian, *Reconstrucţie filozofică*, p. 9.

[9] Mircea Florian, *op.cit.*, p. 10—11.

considerate ca fundamentale au cunoscut atît variația cît și opoziția de la o epocă la alta, în cadrul chiar al aceleiași epoci și, nu de puține ori, de la un gînditor la altul. Această mobilitate a determinării concrete a principiilor metafizicii a constituit, de-a lungul gîndirii filozofice și a dezvoltării științei, unul dintre motivele (desigur nu singurul) neîncrederii în metafizică, adică în posibilitatea ei de a descoperi „adevărate principii" și în pretențiile ei de a furniza omului adevărul absolut.

Determinarea principiilor și principiile determinate într-un sistem constituie nota diferențială a concepțiilor despre metafizică.

Mircea Florian a acordat acestei probleme o importanță particulară, motivată, după părerea noastră, prin chiar necesitatea de a desprinde specificul variatelor concepții despre metafizică, despre obiectul ei. Aceasta pe de o parte.

Există, credem, și un alt temei care explică preocuparea lui Mircea Florian pentru ilustrarea principiilor determinate care au stat la baza unor sisteme metafizice (diferitelor metafizici). Gînditorul român a încercat să desprindă în varietatea expres manifestată a principiilor „metafizicilor" unitatea lor sau ceea ce este comun (general) în multitudinea concretă.

Acest mod de abordare de către Mircea Florian a ceea ce este general în metafizică merge de fapt în două direcții : a) definirea metafizicii ca știință a primelor principii și b) definirea formelor de metafizică în funcție de felul în care ele înțeleg obiectul filozofiei.

Prima direcție este considerată de către Mircea Florian ca fiind *constitutivă și eternă spiritului filozofic și filozofiei.* Dacă definirea metafizicii prin **a** nu este criticată, Florian sesizează că *metafizica nu a fost ceea ce a vrut să fie pentru că, deși și-a pus problema dobîndirii determinărilor celor mai universale, ea n-a reușit, în îndelungata sa existență istorică, să descopere maxima generalitate.*

Întrucît cercetarea primelor principii nu a fost încheiată, iar deziderатul realizării maximei generalități nu a fost satisfăcut, Mircea Florian considera a fi găsit soluția problemei în „filozofia datului", adevărata metafizică, după părerea sa.

Dar „descoperirea" adevăratei metafizici solicita un act premergător : analiza modului în care metafizica de pînă la el *și-a determinat propriul său obiect.* Deci e necesar să se ia în considerație punctul **b** spre a putea fi evitate erorile cărora metafizica le-a dat expresie. Acesta este primul act care poate duce la o întemeiere a metafizicii „lipsită de prejudecăți".

Încercînd o sistematizare a formelor istorice ale metafizicii după modul în care a fost conceput obiectul ei, M. Florian scria : „*A* : Obiectul filozofiei e *întregul realității*, totalitatea. Întregul realului este un plus față de componentele sale, nu o sumă a părților, *cercetate empiric* de științele speciale" [10].

B : „Obiectul filozofiei este întregul realității ; dar acest tot este numai suma părților componente" [11]. Sursa de inspirație a acestei sintetizări a me-

[10] Mircea Florian, *Reconstrucție filozofică*, p. 18.
[11] *Ibidem*, p. 22.

tafizicii o constituie unele idei ale lui J. Rehmke, H. Rickert, E. Becher, J. Volkelt.

Identificarea obiectului metafizicii cu *Totul* sau cu *Întregul realității* a avut loc, nota gînditorul român urmînd pe J. Rehmke, în perioada care începe cu separarea științelor naturii de filozofie. Dacă științele, raționa el, își fixează domeniile lor de cercetare și aplicare, devenind autonome, se pune întrebarea „ce mai rămîne filozofiei (metafizicii)?" Răspunsul a fost: „întregul realității, totul ce îmbrățișează laolaltă, integrează sau sintetizează parcelele științelor speciale".

Ideea că *Totul* sau *Întregul realității* ar fi obiectul metafizicii este deci proprie metafizicii care s-a constituit în urma apariției științelor. Dar această idee a avut două forme de căpetenie: 1) *Totul este un plus* față de părțile care îl compun; și 2) *Totul* nu este decît o *armonizare* a părților componente. Deci ideea s-a diversificat și au apărut metafizici care, deși se fundau pe ideea *totului*, înțelegeau în moduri diferite atît structura totului cît și *raportul dintre tot și părți*.

Ideea că *Totul*, *Realitatea*, *Întregul realității* ar fi altceva decît domeniile totului a cunoscut ea însăși mai multe interpretări. Principalele ar fi, după părerea lui Mircea Florian, următoarele [12]:

a) Întregul este cauza primă sau esența „interioară" a lumii. Întregul nu poate fi cunoscut decît prin pura gîndire sau prin gîndirea discursivă. În cadrul acestei forme s-ar înscrie metafizica greacă, scolastica și întreaga metafizică modernă de pînă la Kant.

b) Întregul păstrează aceleași proprietăți, numai forma de cunoaștere a lui e diferită în sensul că unii metafizicieni consideră că Totul nu poate fi cunoscut prin gîndirea pură, ci prin percepție nemijlocită sau „simpatică", prin intuiția dinamică. „Metafizica intuiției", observa judicios Florian, nu s-a putut constitui decît după „critica" kantiană și după filozofia speculativă germană. Reprezentantul cel mai de seamă al acestei metafizici a fost Bergson.

c) Întregul rămîne cauză primă și esență „interioară" a lumii și este cunoscut prin gîndirea pură. Deosebirea de *a*) și *b*) constă în faptul că Întregul nu mai este considerat un lucru în sine, ci „Rațiune evolutiv creatoare". Reprezentanții acestei metafizici au fost: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer.

d) În cadrul acestor forme de metafizică, Mircea Florian include și filozofia valorilor sau filozofia „sensului lumii".

Cunoscător al filozofiei germane, mai ales al filozofiei kantiene și postkantiene, Mircea Florian observa că filozofia valorilor este un ecou contemporan al metafizicii idealiste sau transcendentale în general, al doctrinei kantiene în special. Sesizînd adevărata origine teoretică a filozofiei valorilor, reprezentată de H. Rickert și W. Windelband, gînditorul român a surprins, totodată, esența și rostul particular al acesteia.

Pentru Rickert, scria Mircea Florian, metafizica nu mai poate fi o „explicare a realității", ci numai *o tălmăcire* (*Deutung*) *a sensului* (*Sinn*) *realității* (s.n.). Întregul realității nu mai este o *realitate*, ci o temă, un

[12] Vezi *ibidem*, p. 18 și urm.

ideal" [13]. De unde rezultă că lumea în reprezentarea rickertiană nu este alcătuită exclusiv din realitate, ci și din valori și sensuri.

Deosebirea dintre realitate și valoare constă în aceea că pe cînd prima *este*, cea din urmă *trebuie să fie*. Mircea Florian nu analizează pe larg conținutul pe care-l are în filozofia lui Rickert noțiunea de valoare ; el dezvăluie însă *locul* noțiunii de valoare în cadrul axiologiei rickertiene și acest fapt este de o însemnătate deosebită. Determinarea locului valorii permite posibilitatea înțelegerii sensului filozofico-epistemologic al ei.

Mircea Florian a arătat că axiologia lui Rickert, și în genere filozofia transcendentală neokantiană, operează o reducere nejustificată a filozofiei la „sensul creației și la cultura omului", la «interpretarea » (Deuten) subiectului din punctul de vedere al valorilor. În același timp însă, gînditorul român aprecia ca o contribuție originală și temeinică a lui Rickert, „atacarea curajoasă a prejudecății generale că filozofia se ocupă numai de *realitate* (subl. Mircea Florian)" [14].

În această apreciere am reținut una dintre direcțiile principale ale gîndirii lui Mircea Florian. Ca și Rickert, Mircea Florian va considera că *filozofia*, spre a-și justifica pretențiile de generalitate și spre a deveni autonomă *trebuie să depășească cercetarea exclusivă a realității ; ea va fi cu adevărat filozofie numai atunci cînd își va determina obiectul și prin aceasta obiectul cunoașterii, în sensul cel mai larg posibil.*

Împărtășind punctul de vedere al lui Rickert despre obiectul filozofiei, sau mai precis, intenția acestuia de lărgire a obiectului filozofiei, Mircea Florian considera totuși că axiologia idealistă este o *„metafizică eronată"*.

e) Ideii după care Întregul realului este un plus față de componentele sale i se circumscrie și metafizica inductivă sau, cum o mai numește Mircea Florian, filozofia „de jos în sus". Metafizica inductivă este considerată de el ca o resemnare agnostică, un „refugiu pentru imaginea gonită prin domeniul științelor speciale, o interpretare prudentă și oarecum ipocrită a metafizicii" [15].

Forma metafizicii care consideră întregul realității drept sumă a părților componente ale realității este identificată de Mircea Florian cu pozitivismul.

Metafizica pozitivistă a fost obiectul criticii lui Mircea Florian, deși în opera lui se regăsesc unele ecouri pozitiviste.

Unul din meritele gînditorului îl constituie faptul că a dezvăluit esența concepției pozitiviste despre filozofie (metafizică) și că, în ciuda unor interpretări care considerau că pozitivismul este antimetafizic, el a subliniat tendințele metafizice ale acestei filozofii.

Pozitivismul, remarca Mircea Florian, reduce funcția filozofiei la o *armonizare* a ultimelor rezultate ale științei, adică la „inventarierea, catalogarea legilor celor mai generale ale realității" [16]. El este un „mozaic de generalități științifice". Critica făcută de Florian pozitivismului se înte-

---

[13] Vezi Mircea Florian, *Reconstrucție filozofică*, p. 41 și urm.
[14] *Ibidem*, p. 43.
[15] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 21.
[16] *Ibidem*, p. 22.

meiază pe ideea necesității recunoașterii autonomiei și a unor funcții specifice filozofiei. Filozofia nu poate fi redusă, după el, la operația de însumare a rezultatelor științelor speciale. O astfel de concepție asupra funcțiilor filozofiei face din ea sclava științelor și o condamnă la o veșnică așteptare.

Concentrînd observațiile sale despre obiectul sau „motivul teoretic capital al metafizicii", Mircea Florian scria că acesta se reduce la „concepția că lumea (realitatea) alcătuiește un tot sau, cum se mai zice, un individ sau un organism" [17].

În alt loc el nota că ideile inspiratoare ale metafizicii sînt : ideea întregului și a realității adevărate [18], ceea ce înseamnă că metafizica s-a îndreptat, conform interpretării lui Florian, spre *integralitatea* și unitatea realului.

În funcție de motivul capital al metafizicii Florian distinge două tipuri fundamentale ale metafizicii : 1) *metafizica fundamentului sau a cauzei* ; 2) *metafizica naturii sau a esenței*. Prima formă a metafizicii este, după părerea sa, specifică filozofiei greco-romane ; cea de a doua, lumii moderne.

Între cele două tipuri de metafizică există anumite raporturi determinate ; metafizica fundamentului se împletește cu metafizica esenței, iar metafizica esenței se regăsește, chiar dacă nu într-o formă dezvoltată, în metafizica fundamentului. Deosebirea dintre ele ar consta în preponderența care s-a acordat de către diferiți gînditori în epoci diferite, fie descoperirii fundamentului, fie descoperirii esenței lumii.

Discrepanța între pretențiile filozofiei și rezultatele ei nemijlocite se explică, pentru Florian, prin permanenta contradicție a metafizicii cu cerința sa fundamentală ; în loc să fie știința maximei generalități prin determinarea obiectului său (întregul realului sau realul ca întreg, indiferent de natura acestui real în diferite concepții metafizice), ea s-a mărginit la o *anume* realitate, deci nu la *tot*.

Așadar, *intenția fundamentală a lui Mircea Florian se concentrează pe de o parte în demonstrarea erorilor în determinarea obiectului metafizicii și, pe de altă parte, în încercarea de a dezvolta o altă teorie despre obiectul metafizicii.*

Acest program de lucru se va materializa : 1) în critica diferitelor orientări metafizice ; 2) în formularea unei filozofii a datului. Nu e lipsit de importanță să notăm că încă din 1923, în studiul *Filozofia ca disciplină teoretică*, Mircea Florian anunța că dacă va reuși să demonstreze că *„ideea întregului realității"* e falsă, atunci metafizica tradițională și odată cu ea cea modernă și contemporană se vor dovedi pseudofilozofii.

Chiar dacă punctul său de vedere conduce la o filozofie a datului, critica pe care o face diferitelor forme ale metafizicii, mai ales ale celor contemporane, capătă semnificații deosebite în contextul filozofiei românești interbelice. Aceasta cu atît mai mult cu cît Mircea Florian se îndreaptă hotărît împotriva iraționalismului și misticismului, critică filozofia existenței și intuiționismul, evidențiază erorile teoretice ale fenomenologiei etc.

---

[17] *Ibidem*, p. 25.

[18] *Ibidem*, p. 23.

Determinarea mai concretă a obiectului și mai ales a sensului metafizicii, nu-și vor găsi răspunsul clar decît în urma analizei unor probleme cu un caracter mai particular, cărora gînditorul român le-a acordat o importanță majoră.

Dezvoltarea premisei se va materializa într-o amplă analiză a modurilor de gîndire acceptate de către metafizica clasică, în diferențierea subtilă a transcendenței metafizice de cea epistemologică, în critica metafizicii inductive a lui H. Lotze, N. Hartmann etc. ca și în critica metafizicii intuiționist-iraționaliste (H. Bergson etc.).

Se poate afirma că spiritul critic relevat în definirea conceptului de metafizică și în expunerea formelor istorice ale metafizicii ca și unele erori prezente încă de acum (critica „superstiției realității") vor continua să dăinuie luînd proporții diferite de la o problemă la alta și în funcție de intenția gînditorului, de-a lungul întregii sale opere.

Tocmai de aceea considerăm că valențele operei lui Mircea Florian rezidă în însăși premisa ei : modul în care definește conceptul de metafizică și formele sale istorice. Filozofia datului, în esență o *metafizică a cunoașterii*, este prelungirea absolut necesară a analizei metafizicii mai vechi sau a celei contemporane. Atît laturile valoroase cît și contradicțiile incipiente în despicarea conceptului mai sus-pomenit, se vor răsfrînge asupra ontologiei sale „realiste".

IDEEA DE PROGRES ÎN SCRIERILE SOCIAL-POLITICE ALE LUI C. DOBROGEANU-GHEREA

DE

GEORGETA HĂLĂȘAN

Ultimele decenii ale secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea înscriu o epocă de mari descoperiri în domeniul științelor, de mari frămîntări și prefaceri social-politice. Numeroși gînditori de seamă, oameni de știință, filozofi, sociologi, istorici caută să explice cauzele acestor schimbări, sensul lor, forțele reale ale dezvoltării. În acest efort general se înfruntă idei, concepții diferite, unele diametral opuse între ele. O înrîurire puternică asupra gîndirii științifice a epocii a avut-o concepția materialist-dialectică asupra dezvoltării elaborată de K. Marx și F. Engels.

În țara noastră, în această perioadă au loc discuții în jurul problemei dezvoltării sociale în general, a structurii sociale, a raporturilor de clasă și a perspectivei dezvoltării României, conturîndu-se diferite curente filozofice și orientări social-politice. O importanță deosebită în clarificarea acestor probleme are activitatea teoretică desfășurată de C. Dobrogeanu-Gherea, „una din cele mai proeminente figuri de gînditori socialiști ai țării noastre din acea vreme. Cu toate lipsurile și limitele sale, opera lui Dobrogeanu-Gherea ocupă un loc de mare însemnătate în istoria științelor sociale din România, în răspîndirea ideilor marxiste, în dezvoltarea concepției revoluționare a proletariatului" [1]. Este un merit incontestabil al lui C. Dobrogeanu-Gherea faptul că, în condițiile influenței gîndirii filozofice idealiste de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, a susținut și a apărat în polemică publică, alături de ceilalți socialiști, concepția marxistă de interpretare a fenomenelor sociale, pe care a popularizat-o și a răspîndit-o în masele largi. În scrierile sale social-politice, printre care menționăm *Concepția materialistă a istoriei*, *D-le*

[1] Nicolae Ceaușescu, *Partidul Comunist Român — continuator al luptei revoluționare și democratice a poporului român, al tradițiilor mișcării muncitorești și socialiste din România*, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 345.

Rev. filoz., *15*. **12**, p. 1437–1445, București, 1968.

Maiorescu, Din ideile fundamentale ale socialismului, Ce vor socialiștii români, Cuvinte uitate, Neoiobăgia, Asupra socialismului în țările înapoiate, Gherea analizează esența progresului social: succesiunea firească a modurilor de producție, cauza determinantă a dezvoltării sociale: modul de producție, perspectivele dezvoltării sociale: inevitabilitatea orînduirii socialiste ce decurge din dezvoltarea firească a orînduirii capitaliste, caracterul contradictoriu al progresului în societățile cu clase sociale antagoniste, rolul maselor populare în făurirea istoriei, al proletariatului industrial în societatea contemporană. De asemenea, în lucrările sale, el realizează cercetări ample cu privire la dezvoltarea istorică a societății românești de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, primele de acest fel în istoria gîndirii sociale din România. El a înțeles de la început sarcina istorică a socialiștilor de a analiza în lumina concepției marxiste realitățile concret-istorice din țara noastră, particularitățile social-economice, politice și culturale ale poporului român și de a elabora, în funcție de aceste coordonate, programul și tactica de luptă a clasei muncitoare. „Școlari ai socialismului științific, membri ai marii familii socialiste europene, noi știm că felul activității noastre atîrnă de condițiile reale ale țării noastre, și mai ales de cele economice sociale" [2]. Iar în articolul *Cuvinte uitate*, Gherea atrage atenția asupra pericolului aplicării exagerate a unor principii teoretice fără să se țină seama de condițiile concrete. „Aplicarea exagerată și fără critică a unui principiu — arată Gherea — va duce, se înțelege, la ridicol, de oricine ar fi făcută, deși trebuie să recunoaștem și să mărturisim că orientarea în privința asta în țările înapoiate e foarte grea. Leacul împotriva acestor exagerări e, se înțelege, tactul, simțul de măsură, practica și lupta vieții și... vremea, dascălul nostru al tuturor" [3].

Călăuzit de acest principiu, C. Dobrogeanu-Gherea a schițat cu mult optimism și încredere viitorul socialist al României, arătînd — împotriva celor care susțineau că socialismul e o plantă exotică pe pămîntul patriei și deci nu ar avea ce căuta la noi — că „socialismul se va impune în țara noastră ... pentru că toată viața noastră socială modernă lucrează pentru a curăța terenul socialismului" [4].

★

La sfîrșitul secolului trecut, puțini teoreticieni continuau să nege deschis progresul în societate. Cuceririle științei, larg răspîndite și la noi prin intermediul oamenilor de știință și al diverselor publicații, dezvoltarea unui puternic curent materialist legat de științele naturii, precum și pătrunderea marxismului în România, obligă pe cei mai mulți să-și revizuiască concepțiile. Majoritatea însă, fie că nu vor, fie că nu pot să explice esența progresului social, cauzele și direcțiile dezvoltării sociale, se mențin la nivelul unor concepții neștiințifice, de esență fatalistă sau subiectivist-voluntaristă. Așa, de pildă, după 1880, într-un șir de articole

---

[2] C. Dobrogeanu-Gherea, *Ce vor socialiștii români*, Rev. socială, 1886, Presa M.S.R., vo . I, p. 335.

[3] C.Dobrogeanu-Gherea, *Cuvinte uitate*, „Viitorul social", 1908.

[4] Idem, *D-le Maiorescu*, în *Studii critice*, vol. II, E.S.P.L.A., 1956.

din ziarul conservator „Timpul" se susținea că teoriile care afirmă ideea necesității transformării societății ar fi nerealiste, deoarece nu țin seama de fatalitatea legilor și în societate. „Legile care hotărăsc direcția și puterea fenomenelor sociale sînt din aceeași categorie cu acelea care determină cursul și prefacerile astrelor. Legile universale ale naturii sînt de o inexorabilă fatalitate"[5]. „Cea mai generală lege a naturii și societății — scria mai departe ziarul conservator —, este legea darvinistă a evoluției cu caracterele ei, lupta pentru existență și selecția naturală. În societate lupta se dă între clase, partide și biruiesc tot cele mai potrivite instinctului de conservațiune a speciei umane, tot acelea care se pot adapta mai perfect împrejurărilor exterioare"[6].

Titu Maiorescu, cu o formație teoretică pînă atunci fățiș fixistă, renunță la concepția schopenhaueriană a „prototipurilor eterne" în natură și societate. El adoptă, ca mulți alți conservatoriști, teoriile evoluționiste la modă, interpretate subiectivist. În conferința sa, *Condițiile progresului în omenire*, Titu Maiorescu înfățișează progresul omenesc ca o tendință spre mai bine, care ar depinde de mulțumirea internă a omului și nu de condițiile materiale de trai, ca un progres în „fericire". Dezvoltarea s-ar efectua „picătură cu picătură", „treptat", fără salturi. Luînd ca punct de plecare „omul" înțeles abstract, în afara societății, el încearcă să prezinte progresul ca o evoluție lină a individului abstract. Sînt folosite analogii, în spiritul lui Spencer, între organismul uman și societate.

În scrierile sale, C. Dobrogeanu-Gherea dezvăluie caracterul neștiințific al unor asemenea concepții despre societate și progres social, evidențiind viciile lor gnoseologice și metodologice și respingînd concluziile lor practice reacționare. El arată că principala greșeală a acestora rezidă în metoda lor metafizică, conform căreia omul este analizat în mod abstract, rupt de societatea în care trăiește, iar societatea este considerată ca un multiplu de asemenea abstracții, devenind și ea ceva abstract. „În realitate — scrie Gherea în *Anarhia cugetării* — eu sînt un product al evoluției cosmice, sînt un fenomen care face parte din nesfîrșitul lanț al fenomenelor naturale. Dar, fiind un rezultat al evoluției naturale, sînt totodată un product al evoluției sociale, sînt un product al organismului social, care el însuși este un product, un caz special al evoluției universale"[7].

Considerînd societatea ca parte a lumii materiale, Gherea atrage atenția asupra specificului societății, care este guvernată de legi proprii, legi care rezultă din întreg complexul vieții sociale din istoria omenirii și dintr-un întreg complex de condiții naturale în care se dezvoltă omul și societatea. Combătînd metoda metafizică de studiere izolată a fenomenului social, în afara interacțiunilor pe care le realizează fenomenele între ele, Gherea demonstrează superioritatea metodei materialist-dialectice în interpretarea fenomenelor sociale, caracterul științific și eficacitatea ei practică : „metodul socialismului științific — scrie Gherea — e al științelor moderne în general. Studiind societatea în toată complexitatea ei, în timp și spațiu, studiind istoria omenirii, toate formele sociale trecute,

[5] „Timpul" din 2 decembrie 1889.
[6] Ibidem.
[7] C. Dobrogeanu-Gherea, *Anarhia cugetării*, în „Critica socială", 1892, *Presa M.S.R.*, vol. I, *II*, p. 182.

studiind societatea prezentă iarăși în toată complexitatea ei, socialismul științific caută astfel legile mișcării, evoluțiunei omenirii, caută să-și explice factorii principali care au condiționat mișcarea și progresul omenirei, să-și explice cum a ajuns omenirea acolo unde e'' și, în continuare, el arată că ,,socialismul științific nu poate să se piardă în nourii fanteziei, realitatea, viața reală îl controlează și îi îndreaptă pașii''[8]. Concepțiilor idealist-subiectiviste și metafizice de interpretare a societății le este opusă astfel concepția materialist-dialectică, cu semnificația unei cotituri revoluționare în istoria gîndirii sociale și filozofice din țara noastră.

Analizînd dezvoltarea societății de-a lungul istoriei ei, orînduirile sociale prin care a trecut omenirea, Gherea arată că progresul în societate se realizează prin trecerea societății de la o formațiune socială la alta superioară, societatea singură pregătind toate condițiile necesare pentru realizarea unor forme noi, superioare. Progresul social este înțeles ca un proces profund dialectic, fiecare orînduire, negație a orînduirii precedente, conținînd în sine condițiile de existență necesare epocii următoare. ,,Unul din caracterele esențiale evoluției formelor de convietuire socială constă și în faptul că aceste forme se dezvoltă pas cu pas, una din alta, astfel că o formă socială și o epocă istorică pregătește condițiile de existență necesare epocii următoare, și după cum, spre pildă, epoca feudală a pregătit toate condițiile obiective și subiective de existență a epocii burgheze, astfel și aceasta din urmă le pregătește epocii socialiste. De aci urmează în chip evident că o societate nu poate, fără să-și primejduiască existența, să-și creeze o proprie evoluție în afară de aceea care rezultă din dezvoltarea ei istorică și firească ... pentru că i-ar lipsi condițiile esențiale de existență și cele subiective''[9].

Excluzînd concepțiile teologice care încearcă să explice fenomenele sociale cu ajutorul unei forțe divine, ca pe niște concepții ce ,,și-au trăit traiul'', sau concepțiile idealiste după care faptul determinant al dezvoltării sociale ar fi un oarecare spirit universal, ca ,,puncte de vedere depășite'', C. Dobrogeanu-Gherea își propune să dezvăluie și să explice cauza prefacerilor sociale, a schimbărilor istorice, ,,resortul istoriei'', cu alte cuvinte, factorul determinant al progresului în societate. În lucrările *Concepția materialistă a istoriei* și *D-le Maiorescu*, Gherea condamnă ca eronate concepțiile după care factorul politic, instituțiile politice, dezvoltarea intelectului, a spiritului, a cunoștințelor umane (A. Comte, J.S. Mill, Bukle) sentimentele și pasiunile omenești (Spencer, T. Maiorescu), credințele religioase (Fustel de Coulanges), mediul, rasa, caracterul filozofic și psihologic al oamenilor dintr-o anumită societate (Taine), lupta pentru trai, selecția naturală (adepții darvinismului social) ar constitui factorii hotărîtori ai dezvoltării societății.

C. Dobrogeanu-Gherea arată că, ,,după concepția materialistă a istoriei, factorul hotărîtor al mersului istoric al omenirii n-a fost niciodată intelectul, nici pornirile și pasiunile omenești, ci bazele materiale ale societății, modul de producere și de împărțire a produselor trebuincioase traiului''[10]. ,,Întreaga viață spirituală a societății (morala, gîndirea, institu-

[8] *Ibidem*, p. 173.

[9] C. Dobrogeanu Gherea, *Neoiobăgia*, Edit. Socec, 1910, p. 410.

[10] C. Dobrogeanu-Gherea. *Concepția materialistă a istoriei*, în *Studii critice*, E.S.P.L.A., 56, vol. I, p. 4.

ţiile ei juridice şi politice) este condiţionată şi hotărîtă de organizaţia economică a vieţii, de modul cum se produc şi se distribuie bogăţiile în societate. Într-un cuvînt, mersul economic, procesul economic, hotărăşte întregul proces istoric al omenirii[11]. De asemenea şi în articolul *Evoluţia proprietăţii*, C. Dobrogeanu-Gherea face o analiză profundă modului de producţie ca factor determinant al dezvoltării societăţii. El arată că, pe o anumită treaptă a dezvoltării, organizarea societăţii (forma de proprietate) intră în dezacord cu progresul producţiei, cu progresul economic material al societăţii, devenind, dintr-un stimul al dezvoltării, o frînă a ei. „Pentru a se reconstrui pe baze noi ..., societatea individualistă de azi trebuie să schimbe baza economică individualistă în colectivistă (comunistă), prefăcînd toate instrumentele de muncă cum e solul, subsolul, fabrici, ateliere etc. în proprietatea comună naţiunii întregi. Şi aceasta nu din cauza că o cer socialiştii, dar, din cauza dezvoltării fireşti a omenirii, e evoluţia firească însăşi care face loc dispariţiei proprietăţii individualiste asupra instrumentelor de muncă şi prefacerea lor în proprietate comună a societăţii"[12].

Analizînd rolul factorului obiectiv în dezvoltarea socială, C.D. Gherea subliniază specificul determinismului social, evidenţiind rolul factorului subiectiv în asigurarea progresului umanităţii. În *Neoiobăgia*, Gherea arată că poporului trebuie să-i revină, în condiţiile societăţii moderne, sarcina organizării producţiei industriale şi agrare, aceasta constituind o garanţie pentru dezvoltarea şi înflorirea ţării, pentru creşterea bunăstării materiale a celor ce muncesc. „Chemarea şi participarea la viaţa publică a maselor populare de la oraşe şi sate va asigura rezultatele progresive ale prefacerilor sociale ..., va fi o unealtă puternică în dezvoltarea ţării către un ideal şi o societate din care să dispară mizeriile societăţii moderne"[13]. Gherea arată că socialiştilor români le revine sarcina de a lumina poporul muncitor de la oraşe şi sate asupra cauzelor reale ce determină situaţia lui mizeră şi de a-l organiza în jurul unor acţiuni ce ar duce la îmbunătăţirea imediată a situaţiei sale, iar pe de altă parte de a-l pregăti politic în vederea realizării idealurilor socialiste. În lucrarea *Ce vor socialiştii români*, după ce arată că în sînul vechii societăţi se pregătesc condiţiile obiective pentru realizarea societăţii viitoare, autorul arată că în aceeaşi măsură societatea de azi „pregăteşte şi clasa de oameni care trebuie să ia locul clasei dominante de acum, al burgheziei. ... Proletariatul este acea clasă care va înlocui burghezimea. Proletariatul are chemarea istorică de-a realiza forma viitoare socială, apropierea colectivă"[14].

La începutul secolului, cînd proletariatul nu se afirmase ca o forţă conducătoare, cînd ţara noastră era considerată ca o ţară „eminamente agrară", Gherea subliniază în *Neoiobăgia* rolul proletariatului industrial, „menit să formeze avangarda în lupta de dezrobire a întregii muncitorimi"[15]. În aceste condiţii, arată Gherea, „organizarea proletariatului într-o forţă

---

[11] *Ibidem*, p. 4—5.

[12] C. Dobrogeanu-Gherea, *Evolutia proprietătii*, în „Lumea nouă", decembrie 1894.

[13] Idem, *Neoiobăgia*, p. 407.

[14] Idem, *Presa M.S.R.*, vol. I, *I*, p. 323, 324.

[15] C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia*, p. 229.

armată conștientă de luptă, pătrunderea proletariatului de priceperea rolului său istoric, dezvoltarea în el a tuturor capacităților intelectuale și morale necesare acestei transformări socialiste sînt doar în primul loc acele condiții sociale subiective necesare transformării socialiste''[16].

Explicînd esența progresului social ca succesiune a modurilor de producție, văzînd cauza dezvoltării societății omenești în modul de producție, Gherea se referă și la *problema criteriilor de apreciere a progresului social*. Combătîndu-l pe Titu Maiorescu, care considera drept criteriu de apreciere a superiorității unei societăți față de alta ,,realizarea mulțămirii sufletești'', C.D. Gherea arată că nivelul industrial, gradul de dezvoltare a căilor de comunicație, starea economiei în general, sînt semnele și esența progresului, ,,ele sînt acelea care caracterizează progresul unei societăți. Istoricii societății omenești, cînd au de caracterizat înălțimea relativă a progresului la care au ajuns două societăți în vechime, caută să se lumineze asupra relativei înălțimi culturale materiale și nemateriale după rămășițele culturilor, dar nu caută să afle care din cele două națiuni au fost mai mulțămite sufletește''[17].

O altă problemă în legătură cu progresul social este evidențierea caracterului său complex contradictoriu. Gherea arată că, în condițiile orînduirii bazate pe proprietate privată, progresul are un caracter antagonist. În studiul *D-le Maiorescu*, în care trece în revistă istoria civilizației de la Babilon și Asiria, Persia și Egipt pînă la civilizațiile societăților moderne, Gherea arată că ,,foc și sabie, sînge și lacrimi, silnicie și crimă'' au servit drept bază a progresului. Insistînd în mod deosebit asupra dezvoltării civilizației burgheze, el arată că progresul industrial săvîrșit în Anglia s-a realizat prin exproprierea silită și tîlhărească a țărănimii, prin silirea țărănimii expropriate să intre în fabrici, prin exploatarea ucigătoare a bărbaților, a femeilor și copiilor în aceste întreprinderi, adevărate ,,ocne moderne''. Gherea arată că și țara noastră, ca stat modern, urmează în dezvoltarea sa același drum; cultura și progresul nostru național, cu toate drumurile de fier, universitățile, orașele, luxul, s-au ridicat pe spinarea mulțimii muncitoare și în suferință. În toată istoria omenirii ,,progresul se săvîrșește cu mari suferințe, cu colosale împilări a mulțimii. Și această mulțime nu de bună voie, bineînțeles — arată Gherea —, consimte să ducă civilizația și progresul pe spinarea ei încovăiată, ci e constrînsă, fie direct — prin forța armelor, cînd e vorba de cuceriri —, fie mai ales indirect, prin o anume organizare economică și organizare a statului, mai ales prin organizarea economică''[18]. Apare clar formulată ideea că, în orînduirile bazate pe proprietatea individuală, progresul, ca dezvoltare ascendentă de la inferior la superior, nu trebuie înțeles ca realizîndu-se sub forma unei linii drepte, ascendente, continue, cuprinzînd toate laturile vieții materiale și spirituale și căreia să-i corespundă o creștere a bunăstării neîntrerupte și egale pentru toți. Cu toate că societatea în ansamblul ei s-a dezvoltat în urma schimbărilor prin care a trecut, el arată că întotdeauna în aceste orînduiri, datorită inegalităților sociale, clasele dominante au fost cele care au profitat în primul rînd și cel mai

[16] *Ibidem*, p. 417.

[17] Idem, *Studii critice*, vol. II, p. 372.

[18] *Ibidem*, vol. II, p. 370.

mult. În viitor însă, arată Gherea, omenirea trebuie să lupte pentru ca progresul să se realizeze fără jertfe și suferințe, cu participarea întregii societăți și în folosul întregii societăți; „să întrebuințăm toate puterile ca să facem ca el să slujească deopotrivă tuturor oamenilor, să fie un izvor de perfecționare și de fericire *pentru toți oamenii*. Dacă pînă acum progresul se săvîrșea prin lupte crude, lupte de națiuni, de clase, de om cu om — să lucrăm din răsputeri ca de acum înainte, în viitor cel puțin, el să se săvîrșească prin solidaritate frățească"[19]. Ca un mesaj al socialiștilor din totdeauna ne apar azi cuvintele lui Gherea : „Noi vîslașii viitorului ne străduim ca prin apele tulburi și furtunoase ale capitalismului să ducem barca societății spre țărmurile scăldate în lumină ale socialismului"[20]. Și acest fapt a devenit posibil, arată Gherea, deoarece însăși societatea a pregătit condițiile necesare schimbării în sensul dorit. Progresul fiind o lege a dezvoltării, schimbarea caracterului său nu e altceva decît o fază a progresului, o fază necesară prin care omenirea trebuie să treacă negreșit; și această fază a progresului este societatea socialistă.

Un loc important în scrierile sale îl ocupă problemele de perspectivă ale dezvoltării societății omenești. Gherea schițează cu mult optimism și încredere tabloul viitorului omenirii, al societății socialiste, în care „*națiia să ajungă singură proprietară asupra tuturor instrumentelor de muncă, asupra pămîntului, minelor, fabricilor, asupra drumurilor de fier etc. Națiia stăpînă pe toate instrumentele de muncă va da producțiunii o direcție unitară și armonică*"[21]. Răspunzînd celor ce acuzau pe socialiști că sînt niște utopiști, niște vizionari, Gherea arată că societatea socialistă nu este o dorință, nu este un vis, ci „o *necesitate neînlăturabilă*, provocată de progresul economic al societății însăși, provocată de absoluta nevoie de a armoniza socializarea întregii vieți, socializarea producției care exista deja, cu socializarea aproprierii"[22]. Socialismul, arată Gherea, e o formă de conviețuire socială absolut necesară, ce se impune legic tuturor societăților moderne în dezvoltarea lor.

Un loc important în activitatea teoretică a lui Gherea îl ocupă analiza stadiului de dezvoltare social-istorică a țării și, pe această bază, analiza evoluției societății moderne românești. O anumită inconsecvență însă în aplicarea tezelor marxiste la studiul societății românești, o insuficientă înțelegere a rolului factorilor interni în dezvoltarea socială și, implicit, exagerarea rolului factorilor externi, pe de o parte, iar pe de altă parte, persistența în concepția sa a unor influențe mic-burgheze, ca rezultat al influenței oportunismului Internaționalei a II-a, explică, în parte, concluziile sale greșite în aceste probleme. Astfel, Gherea a căutat să explice schimbările din structura social-economică a țării din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea numai ca rezultat al pătrunderii influenței capitalismului apusean. Punctul său de vedere după care dezvoltarea capitalismului în România ar fi început ca urmare directă și nemijlocită a intrării Principatelor Române în raporturi economice cu Occidentul european după pacea de la Adrianopole este greșit. Așa cum

[19] *Ibidem*, p. 374.

[20] Idem, *Din ideile fundamentale ale socialismului*, 1906.

[21] Idem, *Presa M.S.R.*, vol. I, *I*, p. 319.

[22] C.Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, vol. I, p. 18.

s-a mai arătat, evoluția noilor forțe sociale în România secolului al XIX-lea a fost lentă, sinuoasă, frînată de monopolul turcesc asupra comerțului exterior, de numeroase invazii, ocupații și războaie purtate pe teritoriul patriei, dar ele au existat mult înainte de pacea de la Adrianopol și ele au fost acelea care au determinat primele înnoiri social-economice de structură burgheză [23].

În ceea ce privește caracterizarea stadiului de dezvoltare social-economică a țării, de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru, Gherea susținea că : „noi n-am ieșit încă din stadiul de dezvoltare medievală și trebuie să intrăm cu pînzele întinse în plină epocă burgheză ... Pe cînd țările capitaliste înaintate încep să iasă din stadiul de dezvoltare capitalist și să se îndrepte cu pînzele întinse spre cel socialist, noi ne găsim înaintea unei revoluții sociale capitaliste" [24].

Pornind de la ideea greșită că în România nu au avut loc în secolul trecut și la începutul secolului nostru modificări importante cu caracter burghez, Gherea a apreciat greșit caracterul revoluției sociale în fața căreia se găsea țara noastră în acea perioadă. El n-a văzut că problema care se punea nu era aceea de a săvîrși o revoluție socială capitalistă, ci de a desăvîrși revoluția socială burghezo-democratică.

Un an mai tîrziu însă, în studiul *Asupra socialismului în țările înapoiate*, Gherea va da o altă apreciere stadiului de dezvoltare social-istorică a României în preajma primului război mondial, formulînd teza potrivit căreia *„am devenit de-acum o țară cu tip de dezvoltare capitalist, o societate capitalistă, încă cu resturi medievale, dar totuși o țară cu un tip de dezvoltare capitalist"* în care *„capitalul își însușește elementele de iobăgie rămase încă în raporturile noastre de producere de la țară, pentru a-și face dominația mai grea"*. Această apreciere, așa cum au subliniat și alți cercetători, poate fi considerată ca una din cele mai importante contribuții științifice la clarificarea problemelor social-economice ale țării la începutul secolului nostru. Din păcate însă, această idee nu mai apare cu atîta claritate în lucrările sale ulterioare.

C. Dobrogeanu-Gherea nu a avut o înțelegere clară nici asupra forțelor motrice ale revoluției în țara noastră. El n-a văzut în alianța dintre clasa muncitoare cu masele cele mai largi ale țărănimii și ale celorlalte categorii de oameni ai muncii, sub conducerea clasei muncitoare, forța socială capabilă să desăvîrșească revoluția burghezo-democratică și apoi să înfăptuiască sarcinile revoluției socialiste.

Cu privire la evoluția societății moderne românești, C. Dobrogeanu-Gherea a susținut cu multă convingere, împotriva antiistorismului maiorescian și a poporanismului lui Stere, împotriva concepțiilor burgheze liberale prezente în mișcarea socialistă după 1900, că socialismul în țara noastră se va impune chiar dacă nu sînt create încă toate condițiile materiale necesare. Gherea enunță în studiul *Cuvinte uitate* (1908) teza potrivit căreia în țările înapoiate — inclusiv în țara noastră — socialismul va învinge după ce mai întîi se va fi înfăptuit în țările capitaliste dezvoltate din apusul Europei. Desigur, o asemenea concepție, care condiționează

[23] Vezi Șt. Voicu, „Lupta de clasă", nr. 3/1968, p. 77.

[24] C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia*, p. 420, 421.

transformările revoluționare interne din țara noastră în primul rînd de legăturile externe cu țările dezvoltate din punct de vedere economic, este greșită. Este bine știut că schimbările revoluționare dintr-o țară sau alta sînt, în primul rînd, rodul contradicțiilor interne. Concepția lui Gherea despre dezvoltarea socialismului în țările înapoiate a constituit însă, totodată, așa cum am arătat, un răspuns dat tuturor ideologilor burghezi și mic-burghezi care făceau eforturi disperate pentru a impune ideea inoportunității teoriei marxiste, a imposibilității înfăptuirii socialismului în țara noastră, a inutilității organizării clasei muncitoare într-un partid al său revoluționar.

Susținînd legitimitatea socialismului în România, C. Dobrogeanu-Gherea a militat, în același timp, pentru unirea muncitorimii în organizații profesionale și politice, pentru crearea unui partid revoluționar al clasei muncitoare, contribuind pe această cale la formarea conștiinței de sine a clasei muncitoare, la fundamentarea menirii și perspectivei ei istorice și la întărirea încrederii clasei muncitoare și a tuturor elementelor progresiste din România în victoria inevitabilă a cauzei socialismului.

Desfășurînd timp de aproape 40 de ani o activitate teoretică multilaterală, Gherea a participat prin scrierile sale la conturarea unei noi orientări în gîndirea epocii, la ridicarea pe un plan superior a tradițiilor gîndirii democratice revoluționare și socialiste din ultima perioadă a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Concepțiilor idealist-subiectiviste și metafizice despre natură și societate, el le-a opus filozofia marxistă, străduindu-se și reușind în bună măsură să o propage într-o manieră accesibilă publicului larg, și în primul rînd clasei muncitoare.

Cu toate contradicțiile prezentate în opera sa, Gherea rămâne o personalitate remarcabilă în istoria gîndirii progresiste din România. Contribuția sa la răspîndirea și popularizarea filozofiei marxiste, cercetările sale asupra societății românești de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru impun, după părerea noastră, elaborarea unor studii monografice ample, însoțite de editarea critică a scrierilor sale social-politice.

COMUNICĂRI

PROBLEMA REDUCERII TEORETICE A SISTEMELOR COMPLEXE LA SISTEME SIMPLE

DE

STELIAN POPESCU

În secolul al XVII-lea, Christian Huygens făcea afirmația că tot ce se poate ști vreodată rațional despre natură trebuie formulat în termeni de matematică; această afirmație a constituit un adevărat program al fizicii pentru următoarele două secole, program care, într-un anumit sens, n-a fost abandonat nici în prezent. Animalul-mașină și apoi omul-mașină, cu diversele schimbări operate îndeosebi în conceptul de „mașină" pînă în zilele noastre, au fost extinderile firești ale programului mecanicist al lui Huygens.

Problema era, folosind un limbaj modern, ca termenii și legile unor sisteme complexe, în acest sens „superioare", să poată fi „reduși" la termeni și legi în care sînt descrise sisteme mai simple — „inferioare"[1].

După cum se știe, materialismul dialectic a criticat cu asprime, ca „metafizic", acest mod de a gîndi, insistînd asupra existenței momentelor de *salt calitativ* în dezvoltarea naturii și, ca atare, asupra unei relative *autonomii* și *specificități* a sistemelor „superioare" în raport cu cele inferioare. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, atît filozofia materialistă — în toate „variantele" ei, deci și materialismul dialectic—, cît și cercetarea științifică acceptă teza fundamentală că tot ceea ce există reprezintă *forme* ale organizării materiei, și însuși omul, cu conștiința sa, este un produs al naturii, al materiei superior organizate.

În aceste condiții se poate pune întrebarea dacă programul „mecanicist" în esența lui trebuie considerat ca eșuat și dacă nu, în ce formă s-a păstrat și continuă să aibă valabilitate științifică. Căci este clar că, în orice *formă* s-ar lega „sistemele elementare" ale materiei de sistemele ei supreme, o astfel de legătură trebuie să existe și trebuie să fie reflectată

[1] În această privință se poate vedea capitolul *Reducerea teoretică* din cartea lui Carl Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Prentrice-Hall, Inc., 1966.

Rev. filoz., *15*, **12**, p. 1447–1451 București, 1968

rațional, dacă admitem monismul materialist. Iar momentele de salt calitativ trebuie ele însele să fie „analizabile", în sensul că nu trebuie să acopere nimic irațional, nici un „rest" supraterestru. Saltul calitativ nu poate constitui un dat ireductibil, pentru că aceasta ar însemna recunoașterea incapacității de a înțelege în chip unitar și materialist diversitatea lumii. Și această recunoaștere nu-i este proprie nici științei și, corespunzător, nici filozofiei materialiste.

Ca atare, am putea considera programul mecanicist ca un prim moment al „reducerii", pe deplin justificat din punct de vedere teoretic și care, în fapt, este continuat cu rigoare de practica științei contemporane.

Fără îndoială, „reducționismul clasic" a căpătat noi expresii pe măsura dezvoltării științei la toate nivelele, fără însă ca prin aceasta să se fi pierdut ceva din esența sa — aceea de a constitui un efort pentru explicarea naturii, în toate formele ei, „prin ea însăși, fără vreun adaus din afară".

În cele ce urmează, vom face unele considerații care mai degrabă să sugereze decît să prezinte sistematic schimbările ce s-au produs în concepția științifică asupra drumului de urmat pentru a lega „elementele lumii" cu formele ei cele mai înalte.

Cunoașterea științifică contemporană prezintă tabloul unei diversități care pentru mulți gînditori constituie un motiv serios de îngrijorare. Oricum, începînd cu științe solid fundamentate, cum ar fi fizica și chimia, pînă la discipline în curs de constituire, cum ar fi atîtea dintre științele sociale, efortul uman sistematic de a descifra legile realului se exercită pe un „spectru" din ce în ce mai „dens", mai „înghesuit" de aspecte. Dacă ar fi îngăduită o imagine geometrică, am putea spune că seria științelor tinde să capete „puterea continuului". Folosind în continuare această imagine, am spune că „reducționismul clasic" își propunea sarcina de a reduce o dreaptă la un punct sau mai curînd de a transforma mecanica într-un „punct de acumulare" al tuturor științelor posibile.

Sub acest aspect, bineînțeles, programul reducționist clasic nu s-a înfăptuit și nici nu putea să se înfăptuiască. Ceea ce a rămas însă ca bun cîștigat și continuă să fie un program al științei este transformarea unui șir de „puncte gnoseologice" izolate într-o varietate geometrică continuă, cu proprietăți „topologice" specifice. În această varietate — și acesta mi se pare lucrul cel mai important — se pot defini „vecinătăți", cu alte cuvinte modalități de a se lega o știință de alta alăturată. Carl Hempel, pe care l-am citat mai înainte, arăta că pentru două științe alăturate cum ar fi chimia și biologia este posibilă o „reducere" (bineînțeles, a biologiei la chimie) nu de tip clasic, care pretindea formularea datelor biologice în termeni chimici (M_1) și a legilor biologiei în legi chimice (M_2), ci de un tip, aș spune, aproximativ, în termeni „apropiați" (M_1') și, respectiv, legi „apropiate" (M_2'). Aceasta este o expresie a caracterului de continuitate spre care tind disciplinele științifice contemporane. Spunînd că științele *tind* să capete acest caracter, nu ne referim numai la faptul că *în prezent* nu este atins acest caracter, că mai persistă deci discontinuități în ansamblul științelor, ci și la un alt aspect, mai subtil, și anume : știința nu este constituită din entități absolute și definitiv determinate (cum ar fi punctele

geometrice). Ştiinţa operează cu „modele" teoretice care constituie momente indefinite de apropiere. Continuul de care vorbeam trebuie să se constituie între astfel de modele prin relaţii definite între acestea; modelele ştiinţei însă sînt, la rîndul lor, variabile în timp după o traiectorie determinată de înseşi peripeţiile cunoaşterii. Mai trebuie subliniat, pentru a completa oarecum imaginea noastră, că succesiunea modelelor are loc la toate nivelele cunoaşterii, pe întreaga serie a ştiinţelor, care, nu trebuie uitat, operează pe domenii ierarhizate din punctul de vedere al complexităţii. Or, tendinţa spre continuitate, despre care era vorba, trebuie să se realizeze şi se realizează printr-o dublă dinamică cu dublu sens, dinspre o ştiinţă spre cealaltă.

La nici un nivel cunoaşterea nu poate fi considerată ca încremenită, în aşteptarea unei dezvoltări care ar urma să vie din altă parte. Analiza nivelului superior este şi ea la fel de esenţială pentru a stabili contactul cu cel inferior ca şi dezvoltarea acestuia din urmă. Este clar astfel că atomii mecanicii clasice, în imaginea lor care a dominat gîndirea ştiinţifică pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea, nu puteau cuprinde procesele chimice cunoscute în acea perioadă şi cu atît mai puţin aspectele fundamentale ale vieţii cunoscute atunci. Aspectele de totalitate, de spontaneitate şi mobilitate specifice sub care se prezintă fenomenele biologice chiar percepţiei imediate n-aveau nici un punct de contact cu ansamblurile perfect analizabile şi riguros determinate de atomi concepuţi ca nişte bile perfect elastice, dispunînd exclusiv de proprietăţi mecanice.

Altfel stau lucrurile cu „imaginile" moderne ale atomilor şi moleculelor capabile să „intre în contact" cu o serie de procese biologice, la rîndul lor mai bine determinate, analizate mai precis. Cercetarea ştiinţifică realizează astfel o veritabilă *mediere*, edificînd concepte şi sisteme de concepte capabile să realizeze sinteza între contrarii altfel ireductibile. Aceste concepte mediatoare se nasc, pe de o parte, din analiza independentă a nivelelor mai elementare şi a celor mai complexe, din dezvoltarea din interior a ştiinţelor speciale respective, cum este cazul dezvoltării concepţiei cuantice asupra lumii atomice şi, să zicem, al dezvoltării geneticii, şi, pe de altă parte, din contactul epistemologic al diverselor nivele supuse analizei în prealabil în mod independent (în acest fel s-a putut produce contactul efectiv al chimiei şi biologiei în legătură cu rezolvarea problemei eredităţii).

Ceea ce este interesant de observat este faptul că, odată un nivel mai înalt „redus" la unul inferior, nivelul astfel redus nu este încremenit, mortificat, cum considera, de pildă, Bergson, ci, dimpotrivă, tocmai prin aceasta el devine apt să intre în contact raţional cu nivelele sale superioare. Această nouă relaţie va constitui apoi baza unei noi repercusiuni asupra nivelelor inferioare.

Mai trebuie să observăm apoi că ideea de reducere nu mai este astăzi — cel puţin pe plan metodologic — o idee „tare", de exhaustivitate; ea este de multe ori înmuiată prin medierea analogiei, a modelării care îngăduie unificarea mai întîi din perspectiva structurilor celor mai generale şi ajunge doar treptat şi parţial la zona identităţilor concrete.

Dialectica saltului calitativ ne apare astfel nu ca un moment inanalizabil, monolit, ci ca un proces dinamic concret, ca atare, complex, în care

se întretaie relații cu sensuri diverse. Înțelegerea schimbării calitative a proceselor înseamnă pe planul cunoașterii științifice în primul rînd o punere în contact specifică a diverselor scheme teoretice conceptuale; unitatea diversității calitative nu se exprimă printr-o teorie unică, ci prin punți de contact bine determinate între teorii deosebite. Nimeni nu mai gîndește astăzi că mișcarea celor mai mici părți ale materiei, ca și a aștrilor, precum și comportarea viețuitoarelor și a omului, ar putea să decurgă din rezolvarea unui sistem uriaș de ecuații diferențiale, cum gîndea Laplace la începutul secolului al XIX-lea.

Dacă, spre a da un exemplu, nu ne mai putem reprezenta astăzi omul ca un simplu conglomerat de atomi și manifestările sale ca decurgînd direct din legile acestor atomi pur și simplu, lanțul care leagă materia în formele sale elementare de manifestările spiritualității umane trebuie totuși descoperit pas cu pas. Cînd vorbim, așadar, de reducere, astăzi nu mai putem avea în vedere un schematism metafizic; ideea de reducere este metafizică sub forma ei primară, incipientă, în care se încerca identificarea imediată a unor scheme, în sine imuabile, în condiții în care calitățile nivelului superior erau în fapt sacrificate tocmai prin lipsa medierii. Cerința exprimată de Engels de a demonstra pe cale științifică cum ajunge „materia să gîndească" rămîne totuși perfect valabilă; pe această cale științele din epoca noastră ne oferă deja o bază care ne permite cel puțin să ne imaginăm acest fapt. În treacăt fie spus, de cîte ori în decursul istoriei gîndirii nu s-a auzit obiecția idealistă că „nu ne putem imagina" nu numai cum ar putea atomii să gîndească, dar nici cum ar putea materia să asigure, prin propria ei esență, o serie de procese biologice, cum ar fi, de pildă, ereditatea (Bergson, Driesch), pe care știința de astăzi nu numai că le imaginează, dar le cercetează în cele mai fine amănunte!

La acest rezultat nu s-a ajuns însă numai prin acest contact „din aproape în aproape" la care ne-am referit pînă acum. Cunoașterea științifică prezintă, am putea spune, și interacțiuni „la distanță" și la aceasta a contribuit în mare măsură înțelegerea generală a importanței relațiilor și structurilor ca elemente explicative ale fenomenelor. Abordarea structurală a diverselor sisteme materiale a permis acest tip de relație „la distanță" între sistemele materiale care constituie un puternic element de unitate și sinteză în cunoaștere.

Conceptul de informație, de exemplu, poate, mai mult ca oricare altul, pune în lumină această „relație explicativă la distanță" pe care o au între ele sistemele materiale, chiar foarte îndepărtate, dacă le considerăm sub aspectul termenilor și legilor în care sînt descrise teoretic. Prin aceasta se vehiculează un indiciu de unitate între astfel de sisteme cum ar fi un simplu ansamblu de molecule și un organism animal sau chiar societatea umană. Desigur, este vorba aici doar despre o anumită unitate de „structură", reflectarea teoretică a respectivelor sisteme fiind realizată în termeni diferiți.

Pentru a rezuma, vom spune că fiecare sistem teoretic are în raport cu celelalte atît o forță explicativă „de rază mică", cît și una „de rază indefinită" și că în fiecare punct al cunoașterii există o interferență a acestor forțe, o conjuncție (eventual), a tuturor celorlalte „puncte" ale științei.

Explicarea omului, pentru a relua exemplul de mai înainte, ca produs al naturii n-ar putea, desigur, să rezulte dintr-o invazie de lumină „de jos"; cunoașterea omului și a proceselor specific umane n-ar putea fi pur și simplu opera științelor naturii pentru simplul fapt că acestea însele ar trebui să reprezinte nu un concept abstract al naturii în sine, ci *al naturii care creează omul*, și ca atare se presupun determinări tot mai precise ale specificului uman însuși. Desigur, ca materialiști, trebuie întotdeauna să presupunem că și cele mai subtile manifestări umane, cum ar fi cele etice, estetice etc., vor putea fi puse într-un mod oarecare în legătură cu restul naturii (și ce fac oare altceva cei ce se ocupă, de exemplu, cu estetica informațională?), dar această înțelegere a omului ca natură presupune și totodată înseamnă cunoașterea tot mai adîncită a omului ca om.

PREMISE PENTRU FUNDAMENTAREA TEORIEI REFLECTĂRII

DE

ION MORARU

Una dintre acele frămîntări eterne, de mare tensiune spirituală, întîlnită în toate marile sisteme filozofice este aceea de a se şti cum anume cunoaşte omul realitatea exterioară sieşi, ce grad de corespondenţă există între cunoştinţele sale şi lume, cum se cunoaşte pe sine. Antichitatea elenă nu putea rămîne insensibilă la asemenea mari întrebări ale cugetului. Socrate şi mai ales Platon, în celebrele sale dialoguri, schiţează răspunsuri pe cît de profunde, pe atît de interesante şi demne de a ne apleca asupra lor cu luare-aminte. Însă acel faimos sistem logic formal, ce avea să dăinuiască peste multe veacuri, în formă aproape neschimbată, construit de Aristotel este exemplul cel mai grăitor al incandescenţei spiritului elen, al căutărilor febrile, al răspunsurilor uimitor de profunde şi greu de întrecut ca ingeniozitate. Preocupat de construirea universului silogistic, de corectitudinea logică, de definirea adevărului, de legătura individualului cu generalul etc., Aristotel elaborează cea mai grandioasă construcţie gnoseologică a Antichităţii. În descrierea şi definirea adevărului, poate mai mult ca oriunde, se face simţită preocuparea Stagiritului de a fundamenta, sub raport gnoseologic, corespondenţa (concordanţa) cunoştinţelor noastre cu realitatea. Este vorba de o anticipaţie, în conţinut, a teoriei reflectării, dată din perspectiva deducţiei. „Credem că e exact a spune că logica aristotelică e ştiinţă a formelor, legilor şi structurilor gîndirii, întrucît acestea au fundamentul lor în realitatea obiectivă, pe care o reflectă, însă trebuie să recunoaştem categoric că Aristotel nu arată raportul de reflectare "[1].

Chestiunea concordanţei cunoştinţelor noastre cu realitatea — care, de fapt, constituie axul central al teoriei reflectării — capătă o tratare mai completă, mai categorică, plină de vigoarea şi prospeţimea inducţiei în

[1] Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. *I*, Bucureşti, 1960, Edit. Academiei, p. 49.

Rev. filoz., *15*, **12**, p. 1453–1456, Bucureşti, 1968

sistemele filozofice atomiste din Antichitate, reprezentate de Leucip şi Democrit, Epicur şi Lucretius. Acesta din urmă, transmiţînd posterităţii spiritul şi sinteza filozofiei atomiste, într-o măiastră haină poetică, formulează în cartea a IV-a a poemului „*De rerum natura*" vestita teorie a simulacrelor. Este poate cea mai profundă, mai bine argumentată şi mai realistă prototeorie a reflectării. Filozoful-poet consideră că de pe fiecare lucru se desprind imagini (membrane) — simulacrele, cum le mai numeşte el —, care au chipul şi asemănarea corpului de pe care s-au desprins. Ele pătrund prin simţuri şi vin să ne înspăimînte mintea [2]. Lucrurile au deci această proprietate, nu miraculoasă, ci naturală, de a emite simulacre (efigii) identice cu ele, care pătrunzînd în simţurile şi în mintea noastră, aduc cu ele icoana lucrului însuşi.

O ruptură între subiect şi obiect va fi făcută de René Descartes prin considerarea absolut separată a celor două substanţe : *res cogitans* şi *res extensa*. Formularea cunoscutului său dicton *cogito, ergo sum*, care pare a vrea să facă o legătură între cugetare şi existenţă, deducînd pe ultima din prima, nu va putea atenua prăpastia creată între subiect şi obiect, ci mai degrabă va evidenţia rezolvarea paradoxală a acestei probleme : pe de o parte izolarea metafizică a celor două domenii, pe de alta, din cauza consecinţelor nefaste ce decurg de aici, încercarea de a realiza o apropiere între ele [3].

Legătura trainică dintre obiect şi cunoaştere, stabilită în gnoseologia filozofilor atomişti, va fi mai tîrziu estompată în filozofia critică. „Potrivit filozofiei kantiene, lucrurile de care luăm cunoştinţă sînt numai fenomene *pentru noi*, iar *însinele* acestora rămîne un transcendent inaccesibil pentru noi" [4]. Hegel a depăşit viziunea filozofiei critice, într-o manieră proprie idealismului absolut. „Adevăratul raport e, de fapt, acesta : lucrurile de care luăm cunoştinţă în mod nemijlocit nu sînt simple fenomene doar *pentru noi*, ci *în sine* şi, în consecinţă, determinaţia proprie a lucrurilor finite este de a nu-şi avea temeiul fiinţei lor în ele însele, ci în Ideea divină universală. Această înţelegere a lucrurilor trebuie numită şi ea idealism, dar, spre deosebire de idealismul subiectiv al filozofiei critice, ea trebuie desemnată ca *idealism absolut*. Acest idealism absolut, deşi depăşeşte obişnuita conştiinţă realistă, trebuie privit tot atît de puţin ca aparţinînd, prin natura sa, numai filozofiei ; el constituie mai degrabă fundamentul oricărei conştiinţe religioase, întrucît şi aceasta susţine că tot ce există, întreaga lume dată este creată şi guvernată de Dumnezeu" [5]. Iată că Hegel însuşi recunoaşte cu francheţe apartenenţa sa la idealismul absolut, de pe poziţiile căruia, prin *Ideea divină universală*, încearcă să soluţioneze ruptura dintre *lucrul pentru noi* şi *însinele*. Această rezolvare spiritualistă a raportului obiect-subiect nu a putut scăpa criticii clasicilor filozofiei marxiste, care, apreciind valoarea şi meritele filozofiei lui Kant şi Hegel, observă cu îndreptăţit temei : „Kant diminuează cunoaşterea pentru a face loc credinţei : Hegel înalţă cunoaşterea căutînd să ne asigure că

---

[2] Titus Lucretius Carus, *De rerum natura* (*Poemul naturii*, ediţie în limba română), p.195.

[3] Vezi G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, p. 413, 425.

[4] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, 1962, p. 116.

[5] *Ibidem*.

cunoaşterea este cunoaşterea lui Dumnezeu"[6]. Preţul plătit de cunoaştere, prin consecinţele ce decurg dintr-o asemenea soluţionare, pare a fi prea scump.

O tratare a raportului dintre subiect şi obiect în cunoaştere, substanţial diferită, pornind de la alte premise, avea să fie dată mai ales de filozofii iluminişti francezi, în frunte cu Diderot. Ei vor lichida ruptura carteziană dintre subiect şi obiect cu preţul — e adevărat, mai mic pentru cunoaştere — al însufleţirii întregii naturi (teoriile hilozoiste). Cu tot caracterul lor mărginit, aceste teorii vor duce la concluzia că natura lipsită de viaţă prezintă anumite însuşiri asemănătoare şi comune cu lumea vie. Într-o viziune unificatoare a neviului şi viului, ei aruncă o punte de legătură între obiect şi subiect.

Mai tîrziu, pornind poate de la consideraţiile filozofilor francezi, o serie de repezentanţi ai ştiinţelor naturii (Ernst Haeckel, Lloyd Morgan) vor fi surprins şi formulat principiul că întreaga materie posedă o proprietate asemănătoare cu a senzaţiei — *reflectarea*.

Filozofia marxistă, încorporînd în sine, într-o sinteză superioară, viziunea gnoseologică a filozofiei atomiste antice, a filozofiei iluministe franceze, elementele pozitive din filozofia clasică germană şi mai ales din filozofia lui Hegel, spiritul teoriilor ştiinţifice de mai tîrziu, elaborează dintr-o perspectivă nouă, la o amplitudine diferită, *teoria reflectării*, ca fundament al gnoseologiei marxiste.

În fundamentarea teoriei reflectării trebuie să avem în vedere următoarele premise:

— Universul este format dintr-o totalitate de sisteme în interacţiune;

— Interacţiunea este fundamentul reflectării. Orice reflectare se întemeiază pe interacţiune, fiind o consecinţă a acesteia;

— *Interacţiunea* sistemelor (acţiunea reciprocă a unora asupra altora) trebuie concepută şi ca *reacţie de răspuns* a unora la acţiunile altora, în conformitate cu principiul newtonian al *acţiunii şi re-acţiunii*[7];

— Dacă considerăm două sisteme S_1 şi S_2 în interacţiune, dintre care S_1 *reproduce* în sine influenţe ale sistemului S_2, vom spune că sistemul S_1 *reflectă* sistemul S_2;

— *Reflectarea este*, deci, în primul rînd *reproducere*;

— Numim sistemul S_1 sistem reflectant, sistemul S_2 sistem reflectat. Distincţia dintre reflectant şi reflectat nu este absolută, în realitate orice sistem putînd fi simultan reflectant şi reflectat;

— Particularităţile prin care sistemul S_1 reproduce în sine influenţele sistemului S_2 le numim *formă de reflectare*. Deci prin formă de reflectare înţelegem modul specific în care reflectantul reproduce reflectatul. Forma de reflectare e dată de reflectant, iar conţinutul de reflectat;

— Reflectarea este o categorie filozofică ce desemnează rezultatul *interacţiunii* sistemelor materiale concretizat în *reproducerea* (şi în rezultatul acesteia) de către un sistem S_1 (reflectant) a influenţelor altui sistem S_2 (reflectat), într-o anumită *formă* specifică sistemului reflectant,

[6] V.I. Lenin, *Caiete filozofice*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1956, p. 140—141.

[7] Isaac Newton, *Principiile matemactie ale filozofiei naturale*, Edit. Academiei, 1956, p. 37.

cît şi în *acţiunile (re-acţiunile)* sistemului reflectant la influenţele sistemului reflectat ; [8]

— Subiectul (omul) şi obiectul (natura) sînt sisteme în interacţiune, formînd un caz particular al interacţiunii sistemelor universale. Subiectul (S_1) este sistemul reflectant, iar obiectul, natura (S_2) este sistemul reflectat ;

Reflectarea la nivelul subiectului devine reflexie = cunoaştere. Ea se înfăptuieşte prin intermediul unor mecanisme cognitive complexe (senzoriale, logice), cu implicarea planului afectiv (dispoziţii, emoţii, sentimente, pasiuni), a celui volitiv (acte de voinţă), este conştientă, orientată, dirijată ;

—Reflectarea la nivelul reflexiei nu este numai simplă *reproducere*, ci mai degrabă *re-producere*. Subiectul reproduce prin organele de simţ (care realizează o reflectare nemijlocită a realităţii) şi transmite cele reproduse în planul logic. Gîndirea, fiind reflectare mediată a realităţii, *re-produce* obiectul într-un mod propriu, punîndu-l în noi raporturi, reintegrîndu-l în totalitatea cunoştinţelor subiectului, construind modele ale realităţii, creînd uneori (în cazul artei etc.) plăsmuiri, care pot fi mai mult *produceri* decît *reproduceri* ;

— Interpretată ca un caz particular al reflectării, proprie întregii naturi, cunoaşterea poate fi concepută din această perspectivă ca *rezultînd din interacţiune*, fiind o *re-producere* de către un sistem S_1 reflectant (subiectul) a altui sistem S_2 reflectat (natura), într-o anumită *formă*, specifică sistemului reflectant (mecanismul senzorial şi raţional), *finalizîndu-se în acţiune*.

Definind reflectarea ca *reproducere*, iar cunoaşterea ca un caz particular al reflectării, ca *re-producere*, filozofia marxistă evită, din acest unghi de vedere, interpretările extremiste care, pe de o parte, minimalizează sau chiar rup legătura gîndirii cu realitatea, a subiectului cu obiectul, sau care, pe de altă parte, consideră cunoaşterea ca o copiere mecanică, o fotografiere a realităţii.

Conceptul de reflectare în filozofia marxistă are o dublă natură : ontologică şi gnoseologică. Deşi aparţine gnoseologiei, el poartă o apreciabilă încărcătură ontologică. La nivelul tuturor sistemelor anterioare subiectului, reflectarea *este un concept ontologic (reproducere)*. La nivelul reflectării umane (cunoaşterii), conceptul de reflectare *este ontologic — gnoseologic, devenind re-producere*. În această interpretare, pe axul reflectării, se realizează legătura dialectică dintre ontologie şi gnoseologie ultima provenind din prima, într-un îndelungat proces de dezvoltare.

[8] Vezi şi B.S. Ukrainţev, *Probleme teoretice ale cibernetici*, Edit. ştiinţifică, 1963, p. 102.

CRONICA IDEILOR

CONGRESUL MONDIAL DE SOCIOLOGIE RURALĂ: BILANȚ, IDEI, PERSPECTIVE

DE

MIHAIL CERNEA

„Congresul de față se întrunește într-o vreme în care ar fi puțin întemeiată o viziune optimistă asupra vieții rurale și asupra agriculturii în lume, luată în ansamblul ei. Experiența a peste 20 de ani de situație postbelică ne-a confruntat cu un număr de fapte majore care nu pot fi neglijate și care nu lasă loc pentru iluzii". Cu aceste cuvinte și-a început prof. E. W. Hofstee, președintele Societății europene de sociologie rurală, raportul introductiv, intitulat *Dezvoltare și structură rurală*, raport care a deschis cel de-al II-lea *Congres mondial de sociologie rurală*, desfășurat recent — între 4 și 11 august 1968 — la Drienerloo-Enschede, în Olanda.

Introducerea gravă în tematica dezbaterilor a fost vizibil menită să marcheze intenția organizatorilor congresului de a confrunta sociologia rurală ca știință nu cu dispute academice de cabinet, ci cu problemele reale, majore, grele și alarmante pe care le ridică agricultura și alimentația în lumea contemporană.

Și, într-adevăr, în împrejurările îngrijorătoare în care F.A.O. (Organizația mondială pentru agricultură și alimentație) ajunge la concluzia că „*niciodată n-au existat în lume atîția oameni înfometați, subalimentați*" ca în prezent, sociologia rurală trebuie să-și facă un sever examen de conștiință. Căci, după cum arăta cu dreptate prof. E. W. Hofstee, „eșecurile în rezolvarea celei mai fundamentale probleme umane și chiar în întrezărirea unei soluții posibile înseamnă de asemeni, într-un anumit grad, și un eșec pentru sociologia rurală. Poate unii din sociologii rurali prezenți aici vor protesta. Poate ei vor obiecta că sociologia rurală este o știință și nu un remediu pentru toate problemele, că sociologii rurali reprezintă doar o mică parte între oamenii de știință care se ocupă de agricultură și de dezvoltarea ei... Să admitem că există un anume adevăr în aceste și alte posibile argumente ce pot fi invocate pentru a salva socio-

Rev. filoz., *15*. **12**, p. 1457 – 1465. București, 1968

logia rurală de blam pentru răspunderea ei față de nefericita situație actuală a agriculturii și producției agroalimentare... Dar totuși, pe de altă parte, nimeni nu va nega, sper, că sociologia rurală este — și trebuie să fie — o știință strict orientată problematic și că unul din criteriile după care ea trebuie judecată este oportunitatea problemelor pe care le pune și a răspunsurilor pe care le dă societății în care ea lucrează ... Un sociolog rural trebuie întotdeauna să se întrebe pe sine însuși care sînt problemele cele mai importante pentru societate într-un anumit moment și într-un anumit loc".

Desfășurarea lucrărilor congresului a pus în evidență — fie prin construcția deliberată a programului, fie prin orientarea mai mult sau mai puțin spontană a discuțiilor — tocmai aceste „cele mai importante probleme". Sintetizînd lucrările congresului, mi-aș îngădui să spun că dezbaterile au fost dominate de următoarele teme :

a) organizarea societății și *transformarea socială* în mediul rural (problemă care, sub diferite formulări, a apărut în fiecare din ședințele plenare și, evident, în secțiuni) ;

b) cooperativa agricolă ca formă de organizare a relațiilor rurale (și îndeosebi problemele sociologice ale conducerii democratice a cooperativei) ;

c) conștiința de sine a sociologiei rurale ca știință. Înțeleg prin aceasta eforturile de a-i defini stadiul actual și tendințele viitoare, de a-i analiza reușitele și eșecurile, de a-i cîntări metodele, de a discerne problematica spre care sociologia rurală este chemată în acest ceas al lumii contemporane.

Congresul — care a fost în același timp al II-lea Congres mondial și al VI-lea Congres al Societății europene de sociologie rurală — a lucrat în trei sesiuni plenare și în 11 secțiuni (grupuri) de lucru. Subiectele ședințelor plenare, fiecare cu doi raportori principali, au fost formulate astfel : *Organizare socială și schimbare socială la sat* (raportori : Boguslaw Galeski — Polonia și Charles P. Loomis — S.U.A.) ; *Dezvoltarea socio-economică și relațiile om-pămînt* (raportori : L. Biffot — Gabon și Howard W. Beers — S.U.A.) ; *Implicațiile sociale ale programelor de acțiune în agricultură* (raportori : Earl O. Heady — S.U.A. și Martin Yang — Taiwan). Dezbaterile cele mai largi s-au desfășurat în cadrul celor 11 secțiuni, consacrate următoarelor probleme : 1. Schimbarea socială ; 2. Rolul inițiativei locale în planificarea agrară ; 3. Influența modelelor în amenajarea teritoriului rural ; 4. Aspecte politice ale reformei agrare ; 5. Aspecte sociologice ale politicilor agrare guvernamentale ; 6. Cercetarea proceselor de difuziune în agricultură ; 7. Problemele comunităților cooperative rurale ; 8. Mobilitate socială și geografică ; 9. Familia rurală, imaginea familiei și politica în problemele familiei ; 10. Probleme metodologice și organizatorice ale cercetărilor pe scară națională ; 11. Tipologia regiunilor rurale.

S-au întrunit pentru dezbaterea acestor probleme sociologi și alte personalități din 53 de țări, precum și reprezentanți ai F.A.O., U.N.E.S.C.O., O.E.C.D., C.I.R.C.O.M., U.N.I.C.E.F., ai unor organizații cooperatiste guvernamentale. Remarcabilă a fost prezența la congres a unor grupuri relativ numeroase de delegați din țările Africii, Asiei, Americii Latine — în care problemele sociale ale agriculturii sînt atît de acute ; de altfel, organizatorii au căutat ca și prin program să asigure un loc important reprezentanților și problemelor rurale ale așa-numitei „a treia lumi".

O numeroasă delegaţie au alcătuit sociologii olandezi — ţară cu mare dezvoltare a sociologiei rurale. Din S.U.A., 48 de sociologi rurali au traversat oceanul pentru a lua parte la lucrările congresului. Din R. F. a Germaniei au participat circa 40 de sociologi, Anglia şi Franţa au trimis aproape 20 fiecare. Printre ei, mulţi dintre cei mai reputaţi sociologi rurali; în afara raportorilor pe care i-am amintit, notez pe Michel Cépède, Henri Mendras, P. Rambaud (Franţa), Alvin Bertrand, George Beal, E. Rogers, H. Sauer, E. Wilkening (S.U.A.), H. Kötter, Th. Bergman, H. Wilbrandt (R. F. a Germaniei), Z. Mlinar (Iugoslavia), H. Darin-Drabkin (Israel), H. Bracey, Gwyn Jones (Anglia), J. Tauber (Cehoslovacia), S. Mihailov (Bulgaria), G. Marselli, C. Barberis (Italia) ş.a.

Pentru prima oară în perioada postbelică, la Congresul european şi mondial de sociologie rurală au participat şi sociologi din România: H. H. Stahl, I. Matei, M. Cernea. Alte ţări socialiste reprezentate la congres au fost: Bulgaria (2 delegaţi), Cehoslovacia (6 delegaţi), Iugoslavia (6 delegaţi), Polonia (6 delegaţi).

STRUCTURI SAU ATITUDINI

Prezentate în aceeaşi şedinţă plenară, cele două ample rapoarte asupra problemelor transformării socio-economice rurale au fost opuse ca mod de a aborda problema şi au prilejuit ciocnirea — nedeclarată oficial — a două concepţii sociologice. Boguslaw Galeski, şeful secţiei de sociologie rurală de la Institutul de filozofie şi sociologie al Academiei Polone, a pus problema schimbărilor rurale ca o evoluţie a *structurilor agrare* de la gospodăria ţărănească tradiţională către marea fermă industrializată modernă, de tip privat familial sau de tip cooperatist. Raportul lui Charles Loomis, profesor la Universitatea din Michigan şi fost preşedinte al Societăţii de sociologie rurală din S.U.A., a tratat, dimpotrivă, schimbarea mai ales ca o chestiune de *atitudine psihologică* a ţăranului faţă de elementele modernităţii.

Esenţială, a susţinut B. Galeski, este *organizarea socială* a producţiei agricole, înţelegînd prin aceasta sistemul de relaţii şi interdependenţe dintre tipul de gospodărie rurală, familia ţărănească şi sat ca „societate locală". Culegîndu-şi exemplele din situaţia unor agriculturi foarte diferite structural, din variate ţări (capitaliste, socialiste şi din ţările „lumii a treia"), raportul a încercat să construiască o tipologie alcătuită din cinci modele de organizare socială a producţiei agricole: gospodăria ţărănească tradiţională, latifundia, ferma familială modernă, ferma colectivă şi ferma de tip industrial. El a stabilit apoi vectorul evoluţiei fiecăreia dintre aceste cinci tipuri, încercînd să caracterizeze sociologic grupul de probleme social-economice pe care mişcarea diferitelor tipuri de organizare agrară îl ridică. Deşi, după părerea mea, experienţa tipului cooperatist socialist de organizare n-a fost luminată de autor în toate laturile ei esenţiale, totuşi modul de abordare folosit de sociologul polonez, punînd problema cardinală a *transformărilor* contemporane pe terenul *structurilor socio-economice*, a conturat în faţa congresului una dintre căile principale pe care trebuie să înainteze sociologia rurală în analiza realităţilor actuale.

Aceeaşi problemă a schimbării rurale poate fi însă tratată şi altfel, ceea ce a vrut să demonstreze Ch. Loomis. El şi-a construit raportul îndeo-

sebi pe datele unor ample investigaţii desfăşurate în India, sub îndrumarea sa şi a unor sociologi indieni. În 364 de sate indiene au fost intervievate cîte 4 ,,persoane influente'' şi cîte 12 săteni (luaţi la întîmplare — în fiecare sat). S-a urmărit măsurarea schimbărilor rezultate din adoptarea unor practici mai moderne în producţie, în ceea ce priveşte nivelul sanitar şi viaţa familiei. S-a dovedit că persoanele influente au adoptat în proporţie mai mare aceste metode noi, întrucît nivelul lor de informare era mai ridicat şi ,,erau mai orientaţi spre schimbare''. S-au calculat relaţii statistice semnificative între gradul de adoptare a tehnicilor, pe de o parte, şi orientarea raţionalistă a ţăranilor, educaţia şi nivelul lor de alfabetizare, pe de altă parte. S-a încercat punerea în evidenţă, separat, a influenţei mai multor factori : popularizare, radio, educaţie sanitară, nivel de electrificare, înzestrare cu şosele etc.

Expunerea materialului faptic şi a relaţiilor stabilite a impresionat congresul, dar nu l-a convins. Şi aici a fost evident că tehnicitatea oricît de avansată şi rafinată a unei cercetări, chiar la nivelul foarte ridicat al investigaţiilor raportate de Ch. Loomis, nu este în sine suficientă dacă se exercită pe factori secundari, derivaţi, şi dacă nu este dirijată de o concepţie profund penetrantă asupra obiectului social studiat. Venind după raportul lui Galeski, axat pe analiza problemei-cheie a **structurilor**, raportul lui Loomis, orientat spre investigarea **atitudinilor individuale**, părea împotmolit undeva la periferia problemei, în zonele ei nedecisive. Şi acest lucru a reieşit foarte pregnant din dezbateri, care au scos mai direct la suprafaţă opoziţia profundă dintre *ideile* care au diriguit pe cei doi raportori. Abdelkader Zghal, sociolog tunisian, a considerat perspectiva macrosocială structurală a lui Galeski mult mai fertilă pentru problemele ,,lumii a treia'', apropiată de preocupările ei, în vreme ce abordarea lui Loomis, cum a declarat el, nu poate atrage pe reprezentanţii acestei lumi. Într-o sociologie ca cea făcută de Loomis, schimbarea este analizată la nivel psihologic, nu în mecanismele ei economice, ceea ce duce la înţelegerea ,,schimbării'' doar ca un proces de aculturaţie. Există însă frîne şi obstacole profunde în calea dezvoltării rurale, care cer transformări structurale. H. Mendras (Franţa) a considerat raportul lui Loomis drept o ,,magnifică lecţie de psihologie socială'', dar a cerut ,,reintroducerea sociologiei şi a ştiinţei politice'' în dezbatere. Rudolfo Stavenhagen (Mexic) şi-a găsit puncte comune cu concepţia care vede viitorul agriculturii legat de marea fermă agricolă, dar a reproşat cu vehemenţă sociologilor din ţările dezvoltate că recomandă unilateral modernizarea tehnică, fără să dea nici o soluţie problemei demografice, care apasă copleşitor tocmai asupra ţărilor subdezvoltate. În aceste ţări, a spus el, nu există sectoare care să absoarbă uriaşul plus de forţe de muncă pe care l-ar elibera agricultura şi atunci ce se va întîmpla cu masele de ţărani săraci eliminate de **modernizare**? De aceea, progresul şi transformarea rurală nu pot fi examinate decît în perspectiva societăţii globale şi a transformării structurilor ei de bază.

În acelaşi context al problematicii transformării rurale, s-au dezbătut şi celelalte teme ale sesiunilor plenare ale congresului. Laurent Biffot, prezentînd în raportul despre ,,dezvoltarea socio-economică şi relaţiile om-pămînt'' o analiză a situaţiei maselor ţărăneşti din ţara sa — Republica Gabon —, a supus congresului, de fapt, dosarul principalelor pro-

bleme pe care le înfruntă dezvoltarea ţărilor africane recent eliberate de colonialism. El a demonstrat „nefecunditatea congenitală a infrastructurii materiale moştenită din perioada colonialistă de fiecare dintre tinerele state ale Africii actuale", socotind necesară elaborarea unei „patologii a infrastructurii socio-economice" a acestor ţări care, conjugată cu o „patologie a mentalităţilor" înapoiate, „ar permite sesizarea, înţelegerea şi explicarea în totalitatea şi în profunzimea lor a fenomenelor de dezorganizare a vieţii socio-economice . . .". În acelaşi spirit el a analizat sociologic consecinţele comportamentului specialiştilor occidentali în raport cu demnitatea umană a ţăranului african, ca şi tendinţa elitelor intelectuale africane autohtone de a gravita spre centrele urbane, părăsind mediul rural, ceea ce întîrzie de asemeni dezvoltarea.

Diversitatea subiectelor cu care a fost confruntat congresul s-a resimţit încă o dată cînd, de la problemele specifice ale fostelor colonii, s-a trecut din nou la politica agrară guvernamentală din ţările dezvoltate. Raportul lui Earl O. Heady, de la „Iowa State University", consacrat „aspectelor sociologice şi implicaţiilor politicii agricole a S.U.A", a explicat, apărat şi criticat totodată această politică. El consideră că această politică ar fi orientată spre o „economie agrară depăşită" şi că ea ar ţine seama prea puţin de tendinţele societăţii urbanizate contemporane. „Cîştigurile care decurg din înlocuirea muncii prin mijloace tehnice — constată Heady — afluează spre agricultorii evoluaţi, a căror situaţie financiară le permite să facă investiţii, şi spre sectorul «agro-business»-ului, iar pierderile revin micilor agricultori, micilor comercianţi locali etc.". De aici însă el nu conchide în sensul sprijinirii acestora din urmă : „Cercetările sociologice ar trebui să încerce găsirea căilor şi mijloacelor care să facă politicile agricole acceptabile pentru cei ce deocamdată se opun acestor politici". Deci şi în agricultura S.U.A. sînt necesare schimbări, dar, după opinia raportorului, în sensul concentrării capitaliste, pe care o apără. Cerînd accelerarea procesului de deposedare şi eliminare a micilor fermieri, sociologul american consideră necesară schimbarea politicii îndreptate spre subvenţionarea fermierilor care îşi menţin fermele şi crearea unui număr sporit de locuri de muncă la oraş pentru cei dispuşi să le părăsească. Evident, în cursul dezbaterilor n-au lipsit replicile la o asemenea orientare. Printre alţii, St. Mihailov (Bulgaria) a înfăţişat principiile unei politici agrare guvernamentale în împrejurările unei agriculturi cooperativizate, ca cea bulgară, politică ce urmăreşte îmbinarea iniţiativei locale cu cerinţele generale ale economiei naţionale, iar Z. Mlinar (Iugoslavia) a arătat în acelaşi spirit ce resurse importante poate pune în valoare un program de acţiune agrar într-un stat socialist.

COOPERATIVA RURALĂ CA ORGANISM SOCIAL ÎN ATENŢIA SOCIOLOGILOR

În ansamblul lucrărilor congresului s-a detaşat evident creşterea interesului sociologiei rurale contemporane pentru problematica sociologică a cooperativelor agricole. Secţiunea congresului consacrată problemelor comunităţilor cooperatiste, prezidată de prof. *H. Darin-Drabkin*, directorul Centrului internaţional pentru cercetarea cooperativelor rurale

(C.I.R.C.O.M.), a fost cea mai încărcată cu comunicări dintre secțiunile Congresului. De altfel, a reieșit că formele cooperatiste în agricultură, care au căpătat cea mai largă dezvoltare în cadrul sistemului socialist, sînt adoptate în prezent în multe alte țări. Extinderea formelor cooperatiste se face simțită în India, Italia, Israel, Japonia, Irlanda, unele țări scandinave ș.a. Deși de cele mai multe ori ele au o pondere mică în ansamblul agriculturii țărilor respective, din analizele sociologice prezentate la Congres aceste cooperative par a fi asociații precumpănitor țărănești și nu — toate — cooperative capitaliste. S-a manifestat interes ridicat pentru experiența cooperativelor agricole din țara noastră, ca și din celelalte țări socialiste.

Problemele principale dezbătute în secțiunea amintită a congresului s-au referit la participarea cooperatorilor la gestiunea democratică a cooperativei, la determinarea din punct de vedere sociologic a dimensiunilor optime ale cooperativei, la parametrii sociali ai eficienței economice. Prof. *Jan Tauber* (Cehoslovacia) a prezentat o comunicare despre „aspectele sociologice ale democrației cooperatiste", analizînd, în lumina experienței din Cehoslovacia, raportul dintre principiile democratice de funcționare a cooperativei și rolul organelor ei de conducere executivă curentă, iar un alt sociolog cehoslovac, Dr. *H. Schimmerling*, a analizat într-un chip inedit structurile interne ale cooperativei din punctul de vedere al relației autoritate — competență. *Joseph Shepher*, *Y. Levi* și *D. Solomonica* (Israel) au prezentat experiențele diferitelor tipuri de cooperative agricole create în Israel sub raportul eficienței lor organizaționale și al problemelor adaptării membrilor la modelele vieții cooperatiste. *Th. Bergmann* (R. F. a Germaniei), redactorul revistei internaționale „Sociologia ruralis", a supus congresului o profundă analiză a dimensiunilor optime ale cooperativei. O experiență interesantă a relatat sociologul italian *Claudio Stroppa* privind crearea cooperativelor de țărani săraci în anumite regiuni ale Italiei, printre care și așa-numitele „cooperative roșii", înființate sub influența partidului comunist. În această secțiune a congresului a fost prezentată și comunicarea *Gestiune democratică și conștiință economică în cooperativele agricole de producție* de dr. *Mihail Cernea*, care a relevat mecanismul de dezvoltare a conștiinței economice a membrilor cooperativei socialiste și însemnătatea ei pentru asigurarea unui real democratism economic. Comunicarea a prilejuit întrebări și discuții în jurul experienței cooperativelor agricole din țara noastră. Au mai prezentat valoroase comunicări în această secțiune M. Golob (Iugoslavia), L. Swengrub (Polonia), K. Honkala (Finlanda), J. H. Adhvaryu (India) și alții.

Secțiunea congresului consacrată tipologiilor regiunilor rurale, prezidată de prof. *H. Mendras* (Franța), a prilejuit expunerea bogatei experiențe a sociologilor francezi în acest domeniu, precum și a activității desfășurate de sociologii americani, reprezentați aici prin *Alvin Bertrand*. În această secțiune a fost prezentată și comunicarea *Experiențe românești în problema tipologiilor rurale*, de prof. *H. H. Stahl*. Comunicarea a înfățișat convingător — și prin personalitatea cea mai autorizată — bogatele tradiții ale școlii românești de sociologie și experiența complexă acumulată de ea în întocmirea unui atlas sociologic al României, ca și experiența mai recentă a lucrărilor de amenajare teritorială în țara noastră.

Dezbateri interesante au avut loc și în secțiunea consacrată cercetării sociologice a *familiei rurale*, desfășurate sub conducerea prof. *Pierre de*

Bie (Belgia). *Johanna Edema* (Olanda) a înfăţişat aici rezultatele unei meticuloase anchete intensive în rîndul familiilor dintr-un polder — teritoriu smuls mării şi recuperat pentru agricultură — colonizat relativ recent. Tot în această secţiune a fost prezentată şi comunicarea *Schimbarea structurilor familiale în cooperativele agricole din România*, de *dr. Mihail Cernea*, care a relevat o serie de transformări produse în „statuturile" şi „rolurile" diferiţilor membri ai familiei ţărăneşti cooperatiste, ca urmare îndeosebi a schimbărilor produse în structurile economice ale satului.

Cele trei comunicări prezentate de grupul sociologilor români, ca şi intervenţiile în diferite dezbateri, au marcat o prezenţă a sociologiei din ţara noastră primită cu real interes de numeroşi participanţi la congres.

În timpul congresului a avut loc de asemeni o reuniune ştiinţifică organizată de Centrul european de coordonare a cercetărilor în ştiinţele sociale (organism al U.N.E.S.C.O.) la care s-a făcut un prim bilanţ al cercetărilor sociologice comparative întreprinse sub auspiciile centrului în mai multe ţări europene, printre care şi România, asupra problemelor difuziunii tehnicii moderne la sat. Cu acest prilej *Ricardo Petrella*, din partea centrului menţionat, a prezentat celorlalţi participanţi raportul tipărit asupra contribuţiei sociologice româneşti aduse prin investigaţia sociologică efectuată în România de colectivul de sociologie al Institutului de filozofie, în cadrul studiului sociologic internaţional comparativ. Raportul[1] intitulat *Diffusion de l'innovation dans deux villages roumains-Belinţ et Comana*, de M. Cernea, Gh. Chepeş, H. Ene, E. Gheorghe, M. Micu, expune sintetic principalele rezultate ale acestei cercetări, ca şi concluziile ei metodologice în urma aplicării instrumentelor de investigare comparativă.

Nu ne putem opri aici asupra dezbaterilor din toate secţiunile congresului, dar vom releva, în încheiere, o problemă de interes general privind perspectivele dezvoltării viitoare a sociologiei rurale.

DESTINUL AMERICAN SAU EUROPEAN AL SOCIOLOGIEI RURALE

Congresul de la Drienerloo a marcat, după părerea mea, o etapă în evoluţia sociologiei rurale ca ştiinţă şi din alt punct de vedere. Mă gîndesc la pronunţata *tendinţă de diferenţiere a sociologiei rurale occidental-europene faţă de sociologia americană*. Cum am arătat, congresul a fost simultan al II-lea Congres mondial şi al VI-lea Congres al Asociaţiei europene de sociologie rurală. Se poate spune că dubla lui calitate n-a fost doar o formulă pentru frontispiciu, şi Asociaţia europeană de sociologie rurală nu s-a „topit", pînă la indistincţie, în Congresul „mondial". Dimpotrivă.

Tonul l-a dat, poate, tot raportul preşedintelui Societăţii europene, prof. E. W. Hofstee, exprimînd de altfel o conştiinţă ştiinţifică maturizată la mulţi sociologi rurali din Europa occidentală. Şi trebuie subliniat că n-a fost vorba de o polemică împotriva sociologiei americane ţîşnită dintr-o tendinţă îngust-competitivă, ci de o critică ştiinţifică fundată pe

[1] Editat de „Centre Europeen de Coordination de Recherche et de Documentation en Sciences Sociales", Viena, 1968, 67 p.

analiza relației dintre știința sociologică și contextul societății globale, pe analiza relației dintre problematica studiată și metodologia uzitată și pe cîntărirea legitimității transferului de probleme și metode în sociologie de la o societate la alta.

Pentru a înțelege situația actuală și activitățile prezente ale sociologiei rurale trebuie să ne dăm seama, spunea prof. Hofstee, că această știință, așa cum se prezintă ea în cea mai mare parte a lumii (el nu avea în vedere țările socialiste), „poartă în mod clar pecetea sociologiei americane". Dar este oare această situație legitimă din punct de vedere științific și de bun augur pentru dezvoltarea sociologiei rurale?

Sociologia rurală s-a dezvoltat în America în deceniul antebelic, în timpul războiului mondial și imediat după război mai rapid ca oriunde și ea a fost „exportată" întîi în Europa, dar și în alte continente. „Dar știința — observă cu justețe Hofstee —, ca și orice altă activitate umană, nu există în aer. Ea este produsul vieții sociale în societatea în care ea lucrează, și asta este adevărat în special pentru științele sociale. Aceasta înseamnă că sociologia rurală, așa cum s-a dezvoltat în America, are trăsături tipic americane, are rădăcini în societatea americană și în filozofia socială americană, așa cum se prezintă ele". Or, principala caracteristică a sociologiei rurale americane, susține prof. Hofstee, constă în aceea că ea este o „*sociologie a adaptării*". Sociologii americani, în marea lor majoritate, acceptă societatea în care trăiesc și „mulți dintre ei o consideră chiar cea mai bună posibilă din lume". În vreme ce sociologia rurală europeană a crescut în atmosfera „unor tensiuni sociale, a unor ideologii radicale aflate în conflict, a revoluțiilor, sociologia americană și-a făurit profilul real într-o perioadă în care ordinea socială a acestei țări era pusă foarte rar în discuție". Din acest motiv, ca și din altele, problema care a devenit cea mai frecventă în sociologia americană a fost nu însuși *sistemul* societății, ci adaptarea la el, adaptarea indivizilor și a grupurilor înlăuntrul ordinii sociale date. „Nu am nici o îndoială că, fie conștient, fie neconștient, principala și cea mai profundă preocupare a sociologilor americani a fost adaptarea, fie că este vorba de adaptarea imigranților la societatea americană, fie de adaptarea noilor veniți la noua lor comunitate, a studenților la universitatea lor, a delincvenților la viața socială normală, a soldaților la armată etc." Corespunzător, în sfera sociologiei rurale americane, preocuparea „copleșitoare" se îndreaptă spre „extension", cu alte cuvinte spre problemele adaptării fermierului la tehnicile agricole ce apar și la posibilitățile economice date [2].

Urmările nu au întîrziat să se manifeste pe plan metodologic, unde un rol predominant a dobîndit *interviul* individual pe bază de chestionar cu prelucrarea matematică a datelor obținute și cu utilizarea diferitelor tipuri de scale etc. Consecințe corespunzătoare s-au făcut simțite și pe

[2] De altfel, sociologii rurali americani își concep în continuare și astăzi activitatea lor sociologică ca un instrument pentru a determina adaptarea la societatea existentă și la politica guvernamentală, considerînd chiar că fac prea puțin în această direcție. Semnificativ este următorul fragment din comunicarea sociologului american E.O. Heady : „Sociologii noștri au obținut succese în acreditarea unor modele diriguitoare și în analiza difuziunii ideilor privitoare la inovațiile tehnice, ca și în măsurarea căilor și fazelor prin care trece adaptarea lor... Dar noi știm încă prea puțin cum să determinăm acceptarea de către anumite grupuri sociale a politicii promovate..."

planul orientării în alegerea ariei de studiu, prin cercetarea predilectă a micilor entități. Și astfel, alături de influențele pozitive exercitate de sociologia americană, Hofstee a relevat la congres și „dezvantajele ei reale", în primul rînd faptul că „preocuparea pentru atitudinile, valorile și comportarea indivizilor face adesea ca sociologii să piardă perspectiva asupra adevăratelor subiecte ale sociologiei — grupurile sociale și societatea". Numeroase cercetări întreprinse în sociologia americană nici nu și-au pus problema dacă indivizii din rîndurile cărora ele și-au selecționat eșantioanele alcătuiesc în realitate *grupuri* sociale, în sensul de oameni legați prin relații reciproce.

Critica modelului rural-sociologic american s-a făcut auzită la congres și din alte puncte de vedere, cum am arătat deja în paginile precedente, chiar în legătură cu rapoartele sau comunicările prezentate aici de unii sociologi americani. În secțiunea congresului consacrată cercetării proceselor de difuziune în agricultură, comunicarea prezentată de *Jacques Maho* (Franța), *Difuziunea inovației: valoarea și limitele unor concepte*, a supus unei reexaminări pertinente cîteva din noțiunile și tezele de bază în materie, elaborate de sociologia americană. Constatînd că majoritatea lucrărilor sociologice despre difuziunea inovației, scrise în ultimii ani de sociologi neamericani, utilizează un vocabular noțional inspirat din literatura americană, el repune în discuție conceptul de „lider de opinie" (și, implicit, teoria emisă de P. Lazarsfeld și Katz despre „the two steps flow" — fluxul în 2 trepte al informației), conceptul de „inovație" însuși, teoria „fazelor" în adaptarea inovației ș.a. Concluzia este că „opțiunile epistemologice făcute de sociologia difuziunii sînt calchiate îngust pe concepte psihologice de origine experimentală și au ca bază un atomism social prea puțin temperat ...", în vreme ce noțiuni ca cele de clasă socială sau clasă de vîrstă nu sînt mai de loc utilizate. Confruntînd aceste concepte cu investigațiile sale proprii ale grupului din care face parte (H. Mendras, M. Bodiguel ș.a.), efectuate la Plozevet, asupra difuziunii informației, investigații întreprinse în spiritul considerării comunității rurale ca un sistem social, J. Maho conchide, ca anchetator de teren, că luarea drept fundament în anchete a ansamblului conceptelor amintite provoacă fragilitatea epistemologică și metodologică a acestor anchete.

Desigur, dezbaterile critice la un congres nu pot schimba dintr-o dată ponderea diferitelor orientări în sociologia rurală. E de presupus că influența — conceptuală și metodologică — a sociologiei americane asupra sociologiei din alte țări occidentale se va exercita și în continuare. Dar este neîndoielnic că acest congres, prilejuind o retrospectivă critică, a contribuit profund la mai buna cristalizare a *conștiinței de sine a sociologiei rurale ca știință*, a stimulat tendința de căutare a unor *drumuri noi*, proprii, promovînd îndeosebi ideea adecvării sociologiei, ca teorie și metode, la problemele specifice ale societății în care ea se dezvoltă.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Structuralismul în concepţia lui Jean Piaget

În dezbaterea intensă care se desfăşoară de cîţiva ani în jurul structuralismului, punctul de vedere al lui Jean Piaget, unul dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai psihologiei şi epistemologiei contemporane, are o pondere deosebită. Jean Piaget nu neagă nici realitatea structurilor şi nici valabilitatea metodologică a analizelor structurale, dar contraargumentează temeinic împotriva structuralismului ca doctrină. Ceea ce în nici un caz nu poate accepta Piaget este eliminarea subiectivului din efortul permanent al omului de a cunoaşte şi de a stăpîni mediul său înconjurător. În concepţia lui Piaget „structurile n-au ucis omul şi nici activităţile subiectului"[1]. Distingînd structuralismul metodologic de cel teoretic, Piaget conchide că „în ansamblu, structuralismul este o metodă şi nu o doctrină..." (p. 123).

★

În general, o structură este sistemul de relaţii relativ constante care leagă între ele părţile variabile ale unui întreg. În concepţia lui Jean Piaget „o structură cuprinde aşadar cele trei caracteristici de totalitate, de transformări şi de autoreglare" (p. 7). Pentru Piaget, structura nu este o entitate atemporală — transcendentă sau transcendentală — ci o totalitate în continuă transformare, dar care se autoconservă prin autoreglare. „Ritmuri, reglări şi operaţii, acestea sînt cele trei procedee esenţiale ale autoreglajului sau ale autoconservării structurilor..." (p. 16).

Cu cît este mai complex un sistem de organizare a materiei, cu atît este mai activă opoziţia structurii lui faţă de tendinţele dezorganizante şi uniformizante ale mediului natural. De la cristal şi pînă la om, structura reprezintă o economie din ce în ce mai mare de energie şi deci o forţă din ce în ce mai mare de negentropie. O structură este cu atît mai stabilă, cu cît echilibrul ei energetic este mai consolidat. Orice nouă structură este încă o victorie împotriva tendinţelor spontane ale naturii de a uniformiza totul prin dezorganizare, disimetrizare, dezechilibrare.

Piaget admite că „geneza nu este niciodată decît trecerea de la o structură la alta" dar, (p. 121) despărţindu-se de structuralişti, socoteşte că este vorba de „o trecere formatoare, care conduce de la mai slab la mai tare...". Acolo unde structuraliştii nu văd nici o deosebire calitativă între structuri, Piaget constată progresul pe care îl realizează trecerea de la o structură la alta. Convins că între geneză şi structură există o unitate

[1] Jean Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 119. Trimiterile ulterioare la această carte se vor trece în text.

dialectică, Piaget respinge atît asociaționismul, cît și apriorismul, somînd structuralismul să depășească dilema. „Între genezele fără structură, pe care le presupune asocierea atomistică și cu care ne-a obișnuit empirismul, și totalitățile sau formele fără geneză, care riscă mereu să atingă terenul transcendental al esențelor, ideilor platonice sau formelor a priori, structuralismul este chemat sau să aleagă, sau să găsească soluții de depășire" (p. 10).

A depăși teoria structurilor fără geneză înseamnă însă a depăși însuși structuralismul. Ceea ce caracterizează în primul rînd structuralismul este că, după ce ridică prezentul la rangul de eternitate, îl prezintă ca pe o simplă manifestare temporală a acesteia. Contingența devenită fatalitate se manifestă prin contingența din care, de fapt, a provenit. Lăsînd să se subînțeleagă convingerea sa că transcendentul acționează prin intermediul transcendentalului, Claude Lévi-Strauss susține că „pretinsa «conștiință colectivă» s-ar reduce la o expresie... a anumitor modalități temporale ale legilor universale din care consistă activitatea inconștientă a spiritului"[2]. După ce reduce factorii inconștienți la factorii inconștientului, Cl. Lévi-Strauss prezintă inconștientul ca pe o structură care se află față de substanța pe care o organizează în același raport în care se află „cartonul perforat al unui război de țesut față de culoarea firelor a căror lucrare o comandă"[3].

Purificată, astfel, de orice substanță, structura devine apriorică și anistorică, fără trecut și fără viitor, fără geneză și fără perspectivă. În antropologia structurală a lui Lévi-Strauss, progresul nu constă în trecerea de la o structură inferioară la una superioară, ci în trecerea de la inconștient la conștient în cadrul aceleiași structuri de nedepășit. Claude Lévi-Strauss pretinde că „nu a căutat să distrugă ideea de progres, ci mai degrabă să o facă să treacă de la rangul de categorie universală a dezvoltării umane la acela de mod particular de existență, proprie societății noastre (și poate și altora) cînd încearcă să se gîndească pe sine însăși"[4]. Reducerea progresului la un proces de explicitare istorică a unei structuri logice, dată o dată pentru totdeauna, reiese și din părerea lui despre semnul lingvistic. „Pentru a-mi simplifica gîndirea — scrie el — voi zice că semnul lingvistic este arbitrar *a priori*, dar încetează să fie *a posteriori*"[5].

Ceea ce este cel mai inacceptabil pentru Piaget este însă efortul structuraliștilor de a anula superioritatea calitativă a omului.

Exigența de a se cerceta obiectul independent de ambițiile subiectului este, fără îndoială, legitimă. Și, deoarece, spre deosebire de *proprietățile* unui lucru, dependente într-o măsură mai mare sau mai mică de aprecierile subiectului, *structura* lui este așa cum este, independent de dorințele subiectului, analiza structurală este o metodă de cercetare incontestabil eficientă.

În comparație cu însușirile, relațiile sînt mai ferite de aportul tulburător al subiectului în cunoașterea obiectului. Propozițiile relaționale sînt mai obiective decît cele atributive. Că lumina are o viteză de 300 000 km pe secundă este o informație mai precisă decît că ea este limpede sau tulbure, mare sau mică, frumoasă sau urîtă.

Structuralismul refuză însă să se întoarcă, după aceea, la om și să-l repună în toate drepturile sale de scop suprem, în lumina căruia trebuie să se aprecieze totul. Ajungînd la concluzia că nu oamenii acționează într-o anumită societate, ci o anumită societate acționează prin oameni, că nu oamenii vorbesc o anumită limbă, ci o anumită limbă vorbește prin oameni, că nu oamenii gîndesc prin intermediul unor structuri logice, ci anumite structuri logice gîndesc prin intermediul oamenilor, structuralismul dizolvă personalitatea umană în structura socială din care s-a ivit și prin care se manifestă. Absolutizînd structura în dauna substanței, structuralismul hipertrofiază determinismul în detrimentul libertății. Reducerea omului la situația unui

[2] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 75.

[3] R. și L. Makarius, *Ethnologie et structuralisme*, în „L'homme et la société", nr. 3, 1967, p. 196.

[4] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 368.

[5] *Ibidem*, p. 105.

lucru atrage după sine reducerea timpului la prezent şi suspendarea celei mai omeneşti însuşiri a omului: *libertatea de a protesta şi de a crea.*

Jean Piaget insistă asupra faptului că, „spre deosebire de atîtea specii animale, care nu pot să se modifice decît schimbîndu-şi specia, omul a ajuns să se transforme transformînd lumea şi să se structureze construindu-şi structurile fără să le îndure din afară sau dinăuntru, în virtutea unei predestinări intemporale" (p. 99—100). Dacă elementele care alcătuiesc structura unui lucru sau a unei fiinţe necugetătoare nu înseamnă aproape nimic în afara întregului din care fac parte, omul însă are libertatea de a înţelege sensul în care evoluează structura socială şi de a grăbi dezvoltarea ei, îngrădind risipa inutilă de energie umană pe diversele căi lăturalnice ale istoriei. Ce însemnătate poate să aibă un unchi în afara unei structuri avunculare de rudenie?... Ca unchi, nici una! Dar ca om, el poate refuza privilegiile sale, participînd, în anumite împrejurări, la modificarea întregului din care face parte.

Inventînd unealta, fragment de natură întors împotriva restului naturii, şi vorbirea, mijloc de colaborare în lupta cu natura, omul a reuşit să se desprindă din lanţul natural al apelurilor şi răspunsurilor predeterminate, să se opună mediului şi să înceapă, astfel, cunoaşterea şi domesticirea lui. Prin inepuizabila sa inventivitate, omul se opune tendinţelor naturale de dezorganizare, sporind continuu organizarea. Uniformizării i se opune necontenit prin îmbogăţirea diferenţierilor. Prin negativitatea, interogativitatea şi creativitatea gîndirii sale, omul este singurul sistem de organizare a naturii din care poate să iasă mai multă informaţie decît a intrat. Limitele fanteziei umane nu sînt logice, ci doar istorice. Etern există o anumită limită, dar niciodată nu va exista o limită eternă. Formarea omului este cea mai mare revoluţie din istoria materiei. Pentru prima oară a apărut o fiinţă în stare să răstoarne sensul celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Omul este un izvor permanent de negentropie. El este capabil să salveze însăşi natura din faţa avalanşei entropiei crescînde. Antropologia nu e deci o „entropologie", după cum crede Lévi-Strauss, ci mai curînd o „negentropologie". Moartea informaţională ar surveni, la un moment dat, numai dacă omul ar fi doar o fiinţă naturală. Dar el este şi o fiinţă culturală. El este nu numai materie, ci şi spirit, nu numai sensibilitate, ci şi raţiune, nu numai adaptare, ci şi transformare, nu numai producător, ci şi creator, nu numai actor, ci şi autor. „Într-un cuvînt — scrie Piaget —, deja pe terenul percepţiei, subiectul nu este un simplu teatru pe scena căruia se joacă piese independente de el şi reglate dinainte de legile unei echilibrări fizice automate; el este actorul şi adesea chiar autorul acestor structurări, pe care le ajustează pe măsura desfăşurării lor printr-o echilibrare activă făcută din compensări opuse perturbaţiilor exterioare, deci, dintr-o continuă autoreglare" (p. 51).

Faptul că creierul omenesc este un pătrat de 50 cm, gros de 3 mm, alcătuit din peste 10 miliarde de celule şi în stare de 50 000 de conexiuni simultane explică cel mult inteligenţa cu care omul se adaptează la condiţiile variabile ale mediului. Dar gîndirea omului nu se reduce la inteligenţa sa, ci constă, în primul rînd, în puterea de a ţine lucrurile la o distanţă din ce în ce mai mare, depăşind realitatea lor prezentă şi scrutînd viitorul lor posibil. Fără această relativă, dar continuă distanţare de prezent, omul n-ar putea să-şi transforme mediul potrivit scopurilor sale. Ceea ce alimentează funcţionarea gîndirii este mai mult opoziţia decît unitatea dintre obiect şi subiect. Gîndirea este avangarda contraofensivei împotriva forţelor ruinatoare ale naturii. Eugène Ionesco exagerează numai cînd afirmă că „natura este primejdie, sînt vulcanii care se revarsă, sînt furtunile, cicloanele, prăpăstiile, este pericolul, moartea, este condiţia inadmisibilă a existenţei, aproape iadul, în orice caz, nu paradisul"[6]. Adversitatea faţă de vitregiile naturii şi ale societăţii este aceea care sporeşte viteza gîndirii şi

[6] Eugène Ionesco, *Journal en miettes*, Paris, Mercure de France, 1967, p. 207.

rafinează procedeele ei. Gîndirea transformă în cosmos orice haos întîlnit în cale. Dezordinea este hrana principală a gîndirii. Într-o lume uniformă, gîndirea s-ar stinge prin inaniție. Gîndirea este sursa puterii Omului de a converti necesitatea în libertate

Structurile logice ale gîndirii nu sînt nici apriorice şi nici atemporale. Dimpotrivă, ele sînt rezultatul unei îndelungate experienţe umane. Ele au devenit relativ independente faţă de experienţa individuală a unuia sau altuia, dar sînt cu desăvîrşire dependente de experienţa socială a umanităţii. De asemenea, aparenta lor atemporalitate nu este, de fapt, decît reversibilitate.

Structurile logice ale gîndirii par apriorice şi atemporale, deoarece, reflectînd proprietăţi şi raporturi de extremă generalitate şi reiterativitate, rămân valabile în orice împrejurare a acestei lumi. Într-o altă lume, cu o altă experienţă umană, structurile logice ar fi, probabil, altele dar calea lor de formare ar fi, fără îndoială, tot inducţia.

„Dacă reluăm problema noastră de pornire — revine Piaget —, se constată deci că, între preformarea absolută a structurilor logice şi invenţia lor liberă sau contingentă, există loc pentru o construcţie, care, reglîndu-se ea însăşi prin exigenţele mereu sporite ale echilibrării sale (exigenţe care nu pot decît să crească pe parcurs dacă reglajul vizează efectiv un echilibru în acelaşi timp mobil şi stabil), ajunge simultan la o necesitate finală şi la un statut intemporal în măsura în care e reversibil" (p. 57).

Depăşind atît fatalismul structuralist, cît şi convenţionalismul neopozitivist, Piaget propune cunoscuta sa teorie genetică, potrivit căreia operaţiile senzoriale ireversibile se transformă, la un moment dat, în operaţii raţionale reversibile. Piaget nu este deci departe de teoria materialist-dialectică privitoare la unitatea contradictorie dintre istoric şi logic.

Terminînd de citit această mică monografie, rămîi cu convingerea că „eul" nu este doar o născocire a subiectivismului, că viitorul nu este numai o iluzie întreţinută de dorinţele noastre, că libertatea nu este o banală amăgire conservată de ignorarea structurilor determinante.

Citind această carte sînt şi mai convins că structuralismul, dincolo de lucrările valoroase pe care le lasă în urma lui, este o filozofie a resemnării consumatorilor în faţa tehnocraţiei.

Heuri Wald

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ ANUALĂ A INSTITUTULUI DE FILOZOFIE

În ziua de 4 octombrie a.c. s-au desfăşurat lucrările Sesiunii ştiinţifice anuale a Institutului de filozofie, în cadrul a trei secţii de lucru. Comunicările prezentate şi dezbaterile din cadrul secţiilor au reflectat, deopotrivă, gama tematică largă a cercetărilor ştiinţifice urmărite de membrii Institutului, precum şi interesul larg al lucrătorilor din domeniul filozofiei pentru dezbateri teoretice periodic organizate.

După cuvîntul de deschidere rostit de acad. prof. C. I. Gulian, în cele trei secţii au fost audiate şi dezbătute următoarele comunicări :

I

Acad. C. I. Gulian : — Unele probleme ale istoriei culturii universale
M. Breazu : — Sistemul categoriilor estetice şi consecinţele metodologice care decurg din acest sistem
R. Pantazi : — Explicarea fenomenului cultural în literatura marxistă românească din perioada interbelică
N. Gogoneaţă : — Probleme teoretico-metodologice ale istoriei filozofiei
N. Bellu : — Tineretul şi particularitatea idealului său moral
I. Pascadi : — Categoria de structură în estetică
Gr. Smeu : — Legea nontransponibilităţii în estetica lui Blaga.
Gh. Berescu : — Responsabilitate şi decizie
L. Miroş : — Concept şi valoare în axiologia formală
M. Pişcoci : — Conceptul intuiţiei în estetica lui Benedetto Croce
V. Maşek : — Paraartisticul şi criza noţiunii de artă
Gh. Epure : — Conţinutul concret-istoric al conceptului de egalitate socială

II

H. Wald : — Expresivitatea
U. Tomin : — Scientometria şi unele aspecte ale evoluţiei ştiinţei
I. Peatnîţchi : — Tipologia nervoasă şi esenţa umană
Gh. Vişineanu : — Matematica timpului şi timpul în expresie matematică
St. Popescu : — Problema reducerii teoretice a sistemelor complexe la sisteme simple
Al. Posescu : — Punct de vedere în interpretarea pluralismului existenţialist

Rev. filoz., *15*, **12**, p. 1471–1474, Bucureşti, 1968

V. Vetișanu : — Motivația spiritualistă în explicarea existenței umane la Gabriel Marcel
Cl. Dan : — Despre critica filozofică constructivă
I. Ivanciu : — Sensuri ale conceptului de esență în filozofia lui L. Lavelle
M. Cernea : — Schimbări ale structurilor familiale în cooperativele agricole
M. Popescu : — Încercări de evaluare a stadiului integrării muncitorilor veniți recent din agricultură
H. Ene : — „Recyclage"-ul și intelectualitatea tehnică în întreprindere
M. Micu-Larionescu : — Conceptul de structură (în sociologie)
E. Drob : — Unele probleme metodologice privind testarea laturii preferențiale a grupului mic
E. Florea : — Semnificația sociologică a conceptului de națiune
V. Popescu : — Metode neparametrice în cercetarea etică
H. Culea : — Dimensiunea sociologică a fenomenului mass-media

PROGRAMUL CELUI DE-AL VII-LEA CONGRES MONDIAL DE SOCIOLOGIE

Ultimul Congres mondial de sociologie, desfășurat în 1966 la Evian (Franța), a hotărît ca viitorul congres mondial să aibă loc în 1970 la Varna (Bulgaria), între 14 și 19 septembrie.

Cu prilejul unui recent Simpozion sociologic, organizat de Institutul de sociologie al Academiei de Științe din R. P. Bulgaria, cu tema *Probleme metodologice ale cercetării sociologice*, președintele și secretarul Comitetului bulgar de organizare a congresului — prof. Jivko Oșavkov și dr. Stoina Mihailov — au făcut pentru participanți o informare colegială asupra stadiului de pregătire a congresului. Cu acest prilej, prof. Jan Szczepansky, președintele Asociației internaționale de sociologie, prezent la simpozion, a expus modul în care a fost conceput programul congresului. Au rezultat astfel o serie de informații utile pentru pregătirea în vederea participării la acest congres.

Prezentăm mai jos aceste informații referitoare la programul și la termenele de prezentare a comunicărilor, pentru ca ele să fie cunoscute din vreme de toți cei interesați de problemele sociologiei.

Examinînd diferitele propuneri ce i-au fost prezentate pentru stabilirea temelor principale ale congresului, Comitetul executiv al Asociației internaționale de sociologie, reunit într-o sesiune specială, a decis ca tema generală a viitorului congres mondial să fie următoarea : societățile contemporane și viitoare-prognoza, planificarea și conducerea științifică a dezvoltării sociale. Această temă va da posibilitatea confruntării sociologilor cu o serie de probleme cardinale ale evoluției societății contemporane.

Tema generală va fi dezbătută în cadrul a două ședințe plenare ale congresului, la care sînt stabiliți un număr de raportori oficiali, printre care sociologii : Daniel Bell (S.U.A.), R. Bicanic (Iugoslavia), A. M. Rumiantev (U.R.S.S.), R. Dahrendorf (R.F. a Germaniei), A.Khatri (India), J. Oșavkov (Bulgaria), S. M. Eisenstadt (Israel), P. Casanova (Mexic).

În afara sesiunilor plenare tema generală va fi dezbătută în cadrul a zece secțiuni (grupe de lucru) ale congresului, cu următoarea distribuție tematică :

Secțiunea I : Societățile viitoare și planificarea pe termen lung.

Secțiunea aII-a : Modificarea relațiilor sociale și planificarea socială.

Secțiunea a III-a : Metode și modele matematice în previziunea socială.

Secțiunea a IV-a : Structura puterii și procesul de planificare.

Secțiunea a V-a : Conducerea socială și reacția publicului la schimbări sociale.

Secțiunea a VI-a : Analiza comparativă a planificării în diferite tipuri de societate.

Secțiunea a VII-a : Rezistența față de schimbare și depășirea ei.

Secțiunea a VIII-a : Planificare în dezvoltarea urbană și rurală.

Secțiunea a IX-a : Educația și planificarea culturală.

Secțiunea a X-a : Tineretul ca factor de schimbare.

Denumirile acestor secțiuni, propuse de Comitetul executiv, vor putea suferi încă unele modificări de formulare, în acord cu propunerile ce urmează să le facă în prezent președinții acestor secțiuni, desemnați de Comitetul executiv, sau diferitele institute de cercetări sociologice, asociații naționale de sociologie, laboratoare etc. care sînt solicitate să-și trimită propunerile Comitetului de programe al Asociației.

Programul congresului prevede ca aceste secțiuni să-și desfășoare lucrările în cursul dimineților, în zilele cînd nu sînt ședințe plenare.

O a treia sesiune plenară a congresului va fi consacrată problemelor sociologiei și țărilor în curs de dezvoltare — îndeosebi țărilor Asiei și Africii. Vor avea loc, de asemenea, două mese rotunde cu temele : 1. *Teoriile clasice despre evoluția socială și mecanismele empirice ale dezvoltării.* 2. *Relațiile reciproce dintre micro- și macrosociologie.* Alte ședințe speciale asupra unor subiecte speccifice sînt în studiu și vor fi organizate conform sugestiilor care vor fi trimise secretariatului.

În zilele congresului vor avea loc, după-amiază, ședințele comitetelor de cercetare ale Asociației internaționale de sociologie, la care de asemenea vor fi prezentate comunicări științifice, punîndu-se un accent deosebit pe problemele mai generale ale domeniului respectiv. În prezent există următoarele comitete pe domenii sau probleme ale sociologiei : 1. Sociologia familiei ; 2. Sociologia cunoașterii 3. Sociologia dreptului ; 4. Sociologia timpului liber ; 5. Sociologia comunicațiilor de masă ; 6. Sociologia medicinii ; 7. Sociologia politicii ; 8. Sociologia psihiatrică ; 9. Sociologia religiei ; 10. Sociologia științei ; 11. Sociologia muncii și organizării ; 12. Sociologia orașelor ; 13. Stratificare și mobilitate socială ; 14. Națiuni noi ; 15. Sărăcie și bunăstare ; 16. Lingvistică socială ; 17. Sociologia sportului.

Comunicările pentru congres pot fi trimise pînă la 30 ianuarie 1970. Includerea lor în program va fi decisă de președintele, vicepreședintele și secretarul respectivei secțiuni a congresului. Comitetul de organizare al congresului solicită ca fiecare comunicare să fie însoțită de un rezumat (între 30 și 45 de rînduri). Rezumatele comunicărilor primite pînă la data de 30 ianuarie 1970 vor fi incluse într-un volum special, cuprinzînd toate rezumatele textelor prezentate la congres, volum ce va fi editat în limbi de circulație internațională de redacția revistei „Sociological Abstracts". Rezumatele care vor fi primite după această dată — dar nu mai tîrziu de 30 iunie — vor fi publicate într-un alt volum, editat de către Comitetul bulgar de organizare a congresului. Se prevede ca ambele volume cu rezumate să fie înmînate participanților la deschiderea congresului, ceea ce va ajuta în mare măsură la buna desfășurare a dezbaterilor. Separat vor fi editate volume de „Acte" ale congresului, primele două urmînd să iasă de sub tipar la începerea lucrărilor congresului.

Taxele de participare la congres, stabilite de Asociația internațională de sociologie, sînt următoarele : pînă la 1 martie 1970, pentru delegați — 25 de dolari, pentru persoane însoțitoare — 10 dolari, pentru studenți — 5 dolari. După 1 Martie 1970, taxele sînt majorate astfel : pentru delegați — 35 de dolari, pentru persoanele însoțitoare — 15 dolari, pentru studenți — 10 dolari. Plata textelor dă și dreptul de a primi volumele cu comunicările congresului. Costul aproximativ al *sejour*-ului unui participant (hotel și masă) urmează a fi calculat de Comitetul bulgar de organizare și comunicat ulterior.

Pregătirea din timp a comunicărilor, la un nivel științific ridicat, și respectarea termenelor stabilite de organizatori vor putea asigura o bună reprezentare a sociologiei din România la acest congres, reprezentare care să reflecte, atît prin valoarea comunicărilor, cît și prin numărul lor, dezvoltarea considerabilă a activităților sociologice în țara noastră în ultimii ani.

M. C.

NOTE

La invitația Prezidiului Academiei Republicii Socialiste România, a făcut o vizită în țara noastră Jean Stoetzel, profesor la Sorbona, director al Institutului Francez de Opinie Publică (I.F.O.P.), personalitate reprezentativă a sociologiei franceze actuale.

În cursul vizitei, oaspetele francez a avut întîlniri cu acad. prof. Athanase Joja, vicepreședintele Academiei R.S.R., cu conducerea Centrului de Sociologie, cu catedra de sociologie a Universității București, cu Colectivul de cercetări sociologice din Institutul de filozofie al Academiei R. S. România și cu sectorul de psihologie socială din Institutul de psihologie al Academiei R.S.R.

În cadrul discuțiilor s-a făcut un schimb de opinii asupra unor probleme teoretice și metodologice ale sociologiei și psihologiei sociale.

În cursul întîlnirii ce a avut loc la Institutul de filozofie, J. Stoetzel s-a întreținut cu colectivul de sociologie din Institut asupra naturii și obiectivității fenomenelor sociale, asupra posibilității formulării unor regularități ale vieții sociale de la care pornind să poată fi emise prognoze utile practicii politice și economice. Cei antrenați în această pasionantă discuție au dezbătut și apreciat orientarea sociologiei contemporane spre utilizarea unor tehnici și procedee moderne de investigație, spre folosirea în analiză a unor ramuri moderne ale matematicilor, informației și ciberneticii.

Invitatul francez a făcut la Casa Oamenilor de Știință o expunere despre *Tehnici moderne în investigarea opiniei publice*, expunere în care au fost adîncite unele probleme dezbătute și cu prilejul întîlnirii de la Institutul de filozofie. Comunicarea a fost ascultată cu mult interes.

★

Recent, a apărut în Franța, în colecția „Science de l'homme", editura Payot, cartea acad. C. I. Gulian *Le marxisme devant l'home* (un volum în — 8°, 224 pagini, Bibliothèque Scientifique).

Volumul reprezintă o nouă ediție, completată și revăzută, a lucrării *Problematica omului*, apărută în 1966, în Editura politică, București. Noua versiune va apare și în limba română, probabil în primele luni ale anului 1969.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ECONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.

Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — F F 49, — D M 40, —

Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX,
Bucarest, Roumanie,
ou à ses représentants à l'étranger.

En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

Bălan, O.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

D. D. ROȘCA, **Influența lui Hegel asupra lui Taine**, 1968, 315 p., 16 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a istoriei**, traducere de Petru Dăghici și Radu Stoichiță, 1968, 427 p., 21,50 lei.
D. GUSTI, **Opere**, vol. I, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv de Ov. Bădina, texte stabilite, comentarii, note, de Ov. Bădina și Oct. Neamțu, 1968, 562 p., 37 lei.
MIRCEA FLORIAN, **Scrieri alese**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1968, 382 p., 20 lei.
* * *, **Probleme de logică**, 1968, 374 p., 19,50 lei.
HENRI WALD, **Realitate și limbaj**, 1968, 181 p., 6,50 lei.
SIMION PUNI, **Unitatea socialistă a poporului român**, 1968, 298 p., 14 lei.

ECONOMIE

Dr. SULTANA SUTĂ-SELEJAN, **Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu**, 1967, 496 p., 22 lei.
* * *, **Crearea sistemului monetar național la 1867**, „Bibliotheca œconomica", 5, 1968, 127 p., 2,50 lei.
T. SCHATTELES, **Modelarea creșterii economice**, „Bibliotheca œconomica", 5, 1968, 106 p., 3,25 lei.
* * *, **Utilizarea forței de muncă**, Factori, caracteristici, tendințe în România, „Bibliotheca œconomica", 6, 1968, 248 p., 3 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

S. BRĂDEANU, P. MARICA și L. STÎNGU, **Tratat de drept cooperatist agricol**, vol. I, 1968, 349 p., 21,50 lei.
EDWIN GLASER, **Regulile de interpretare a tratatelor internaționale**, 1968, 862 p., 15 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

FILOZOFIE

CRIZANTEMA JOJA, **Studii de filozofia științei**.
VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**.
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, I, **Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Popescu.

ECONOMIE

D. HOLT și colab., **Administrația de stat în Republica Socialistă România**.
V. RAUSSER, **Bazele planificării economiei naționale**.

PSIHOLOGIE

Sub. red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**.
TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**.

REV. FILOZ., 15, 12, P. 1359 – 1474, BUCUREȘTI, 1968

I.P.I. – c. 6044

43.503

Lei 10. –

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 15 12 1968